DIDIER MACHILLOT

MACHOS Y MACHISTAS

HISTORIA DE LOS ESTEREOTIPOS MEXICANOS

Ariel

DIDIER MACHILLOT

MACHOS Y MACHISTAS

HISTORIA DE LOS ESTEREOTIPOS MEXICANOS

Ariel

DIDIER MACHILLOT

MACHOS Y MACHISTAS

HISTORIA DE LOS ESTEREOTIPOS MEXICANOS

Ariel

DIDIER MACHILLOT

MACHOS Y MACHISTAS

HISTORIA DE LOS ESTEREOTIPOS MEXICANOS

Ariel

DIDIER MACHILLOT

MACHOS Y MACHISTAS

HISTORIA DE LOS ESTEREOTIPOS MEXICANOS

Ariel

Contenido

Prefacio

1 **Entre raza y clase: en los orígenes del «macho vulgar»**

La Conquista: una violencia real y simbólica
Mestizo y mestizaje
El mestizo y la plebe
Discurso del orden u orden del discurso: regreso a la plebe
El mestizo, la violencia y el género
El porfiriato y el mestizo vulgar
  Positivismo y porfiriato
  Criminología e higienismo
  La invención del mestizo vulgar
El macho vulgar de Ramos

2 **Los machos revolucionarios: entre raza, clase y nación. Figuras del Nosotros**

En los orígenes del nacionalismo
  Un Estado de desigualdad
  La revancha de los pelados
  La «máquina» nacionalista
Del mestizo patriota a la raza cósmica
  Los precursores

La raza cósmica o la utopía mestiza
Macho: el culto del guerrero
La mi(s)tificación
Elogio del sacrificio
La apología de la obediencia
Macho: un héroe nacional y viril
El macho o la inversión del invertido
Macho: entre Malinche y maternidad
La virilidad en el campo literario
La escritura viril y el macho
La paradoja Ramos
Entre etnocentrismo y populismo: un macho estereotipado
La paradoja Paz o el macho mitificado

***3* Machismo y machos: figuras del Otro**
De los machismos al «machismo malo»
El machismo malo
Machismo: del comportamiento vulgar a una forma de falocracia
El macho enfermo o la patologización del machismo
El macho huérfano
Un mal social
Machismo y alcoholismo
Machismo y amoralidad
Un mal político y religioso
Los contramodelos de los machos

***4* De los estereotipos nacionales a los machos de Jalisco**
El macho en el cine nacional
El macho en canciones
«Jalisco es México»: un estado
estereotipado encarna a la nación
El hombre a caballo: de los estereotipos
nacionales a los charros de Jalisco

El bandido
El chinaco
Bandidos populares y chinacos
Bandidos y charros
El charro
El hábito hace al charro: orígenes y caracterización
El charro de Jalisco
El charro de Jalisco y la china poblana
El estereotipo del jalisciense o la encarnación del ideal racial
El estado de Jalisco en el cine nacional

Epílogo

Bibliografía
Acerca del autor
Créditos
Planeta de libros

A Roger Bartra, Carlos Monsiváis,
y a todos los que, con sus ideas,
nutren este libro.

Prefacio

Interesarnos por los orígenes del *macho*, no solo en los diferentes contextos que marcaron su aparición y determinaron sus transfiguraciones sino en todo aquello que lo precede, es integrarlo a un proceso que lo hace depender de circunstancias y políticas particulares, pero que también lo hace heredero e interlocutor de otros estereotipos que sirvieron, en cierto momento, para delimitar o reconfigurar los territorios de un Nosotros americano y posteriormente mexicano, en relación con el Otro.

¿Cuáles son estos estereotipos? Son los que proceden de la Colonia, en particular los del mestizo y el plebeyo. Imágenes del Otro, categorización racial y social, racista y etnocéntrica que, con el surgimiento de una conciencia nacional a partir de las guerras de la Independencia y la Revolución, fueron progresivamente reivindicadas como figuras del Nosotros. Se relacionan precisamente con los combatientes de las guerras de Independencia y con los que lucharon contra las invasiones extranjeras, francesas o estadounidenses, o bien durante la Revolución; pero también con los «bandidos» sociales, revolucionarios u otros, sin olvidar a un jinete famoso por su bravura, y que pese a sus orígenes menos populares influenciará la figura del macho y se le asimilará: el charro.

¿Las circunstancias? Aplicado al hombre con el sentido de valiente, viril, fuerte, al parecer el término *macho* surge durante los acontecimientos revolucionarios, con mayor precisión entre 1910 y 1915,* pero su popularidad es un poco posterior, puesto que vendrá con una literatura y, sobre todo, con

un cine de inspiración nacionalista, que pondrá en escena a una región idílica, Jalisco, habitada por jinetes, *machos* a la vez valientes y seductores: los charros. El estado, pero sobre todo Guadalajara y la región de Los Altos encarnan desde entonces la «mexicanidad» a escala nacional.

Pero mientras la imagen del estado de Jalisco y sus habitantes se inmoviliza en el imaginario nacional, la del macho se transforma y se desdobla: de noble y valiente en la década de 1940, se convierte en una verdadera "máquina" sexual, incluso en un falócrata peligroso durante los setenta, pues en ese lapso se levantaron voces en contra de un modelo juzgado indigno; críticas que desde 1934 hasta nuestros días contribuyeron a forjar una imagen negativa del macho: el machista.

De este modo, literalmente se crea un *heteroestereotipo*, un estereotipo del Otro. *Literalmente* porque, tal como lo veremos, la oposición al *machismo* y la posterior estigmatización del *macho* en *machista* sufre un proceso de transformación en el que este último no siempre aparece como un falócrata. Son caracterizaciones que, al igual que su homónimo positivo, poseen una historia, pero también una geografía.

La acusación de machismo y las características que le serán atribuidas estarán determinadas tanto por la posición social, económica y nacional de quienes las formulan, como por la distancia que estos perciben y establecen simbólicamente respecto de quién o quiénes las reciben. Una relación de geometría variable, pues al fijar simbólicamente la posición del Otro, uno se atribuye, en forma igualmente simbólica, un lugar, una identidad que se establece en comparación y en relación con este. La condena del Otro, de los ideales del Otro responde así a un proceso dialéctico que remite siempre a sí mismo, a la imagen y al ideal que tiene uno de sí mismo y de su grupo.

De este modo, después de una primera parte sobre los orígenes sociales y raciales de los estereotipos, tanto positivos como negativos, del macho, y de una segunda parte consagrada al nacionalismo y a los procesos sociales que contribuyeron a la elaboración de un Nosotros mexicano –en particular a través de la creación y difusión de la figura prestigiada del macho–, nuestro

tercer capítulo se interesará, en cambio, en la emergencia y la construcción paralela de las definiciones del *machismo* y del *macho* opuestas a este modelo de masculinidad, y que resultan en la fabricación de un *heteroestereotipo*: el *machista*. Este fenómeno tiene la particularidad de acompañar –al mismo tiempo que, prácticamente, presenta la imagen contraria– la invención y la entronización del estado de Jalisco como símbolo nacional de la *mexicanidad*, y de sus habitantes como *machos*, análisis con el cual finalizará nuestra historia de la masculinidad mexicana.

NOTAS

[*] Antes de esa fecha, el término se aplicaba a un animal o vegetal, pero al parecer no al hombre, y menos aún como estereotipo.

Entre raza y clase: en los orígenes del «macho vulgar»

Las reglas que guían la construcción del macho se articulan esencialmente en torno a dos representaciones: la del pobre y la del guerrero; ellas mismas sujetas a la construcción de un Otro mestizo o a la elaboración de un Nosotros nacional por parte de los políticos y los «eruditos»; imágenes del pueblo y del patriota determinadas a su vez por una construcción de género de la masculinidad. De la raza a la clase, del mestizo al macho: la filiación parece, sin embargo, casi impensable, puesto que la palabra *macho* se ha generalizado en la actualidad más allá de las diferencias raciales o sociales. No obstante, en 1934, en una obra inspirada en las teorías psicoanalíticas de Alfred Adler, *El perfil del hombre y la cultura en México*, el filósofo Samuel Ramos utiliza calificativos para el macho –ese «desecho humano de la gran ciudad»– que nos hacen recordar, singularmente, las descripciones racistas del siglo XIX. Entonces, ¿por qué asombrarse? *Mestizo vulgar, pelado* o *macho* han sido todos, en su tiempo y a su modo, objeto de prejuicios por parte de cierta élite.

Dada su condición de ser dual –para algunos, encarnación de los «vicios de las dos razas»–,[1] el mestizo también ha fascinado. Aquel cuya duplicidad temen algunos, se vuelve para otros –historiadores, filósofos, políticos y novelistas– el Hombre nuevo, símbolo de América, cuando la propaganda

nacionalista posrevolucionaria no lo convierte en un *sans-culotte*[2] dotado de una valentía y una virilidad muy mexicanas.

Desde la raza hasta los machos, las caracterizaciones pueden ser tanto positivas como negativas, pero siempre ideológicas pese a sus pretensiones científicas. De este modo, emprendemos un camino dual introducido por la explicación de los orígenes y las connotaciones del término *raza* y de su corolario *mestizo*. Una historia que, del siglo XIX al XX, del *mestizo vulgar* al *macho-pelado* –*pelado* es un término que se utiliza para designar a una persona vulgar o pobre–, y del *mestizo* patriota al *macho* revolucionario, es también la historia de las representaciones del Otro como parte de las ciencias humanas.

La Conquista: una violencia real y simbólica

> […] estuvo la doña Marina con Cortés, y hubo en ella un hijo que se dijo Martín Cortés.
>
> BERNAL DÍAZ DEL CASTILLO, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España.*

> Tú. Martín Cortés el segundón, el mestizo, el hijo de las sombras. Sin ti, nada podía yo en esta tierra. Te necesitaba a ti, hijo de la Malinche, para cumplir mi destino en México.
>
> CARLOS FUENTES, «Los hijos del conquistador».

La conquista del Nuevo Mundo es el descubrimiento del Otro, es rebasar los horizontes geográficos y es también la redefinición de las fronteras del Yo. Es un encuentro desigual. Espejos y repudios; los vencidos son medidos, juzgados por quienes, al evaluarlos, se comparan con ellos –a sabiendas de que de este examen depende la imagen que tienen de ellos mismos–. De hecho, los pueblos y las culturas heterogéneas que poblaban el continente americano rápidamente son resumidos en una singularidad ficticia, la del indio anónimo y caricaturizado, un Otro infantilizado o cosificado, a veces bueno, pero casi siempre salvaje.

Las primeras representaciones de América son sumamente reveladoras al respecto.[3] Desde la Baja Edad Media, inspirados en la iconografía antigua y en las diosas tutelares grecorromanas, los artistas europeos representaban los continentes asiático, europeo y africano como mujeres robustas, envueltas en largas túnicas inspiradas en la estola romana, rodeadas de las riquezas que los viajeros asociaban a sus suelos. La Tierra, una vez más, se confunde con la maternidad y con América. *Pars Mundi Quarta* no escapará de esta tradición. Sin embargo, se distinguirá porque, a diferencia de las otras alegorías, la pintarán semidesnuda y sin portar un ramo de olivo como Europa, o un cuerno de abundancia como África, sino armada de arco y flechas o con un mazo y con la cabeza decapitada de un hombre en la mano, tal como se aprecia en una ilustración de 1570 de Abraham Ortelius, el *Theatrum Orbis Terrarum*. Uno piensa, por supuesto, en la Salomé bíblica, pero más aún en los relatos de Colón sobre los indios taínos, o los de Hans Staden sobre la antropofagia de los tupinambas. Este canon se consolidará con la *Iconología* de Cesare Ripa, en 1593, y perdurará hasta el siglo XIX.[4]

Así, desde las primeras representaciones del Nuevo Mundo, claramente se lo asocia con el salvaje, o más bien *la salvaje*. En los grabados que ilustran el encuentro de los descubridores con los indígenas, a los primeros obviamente se los representa como hombres, mientras que los últimos muchas veces son representados como mujeres, tal y como se observa en la célebre ilustración del descubrimiento de América de Jan Van der Straet, alias *Stradanus,* grabada hacia 1575 y retomada cerca de 25 años después por Theodoor Galle:[5] se observa en ella la cruz, la espada y el astrolabio –la religión, la fuerza y la ciencia, respectivamente– junto con la ropa de la civilización según Américo Vespucio; al fondo, una escena de antropofagia, y al centro, sentada perezosamente en una hamaca y rodeada de animales salvajes –con un mazo al alcance de la mano que podría justificar el uso de la violencia–, América ofreciendo su desnudez al hombre. Vemos cómo la alegoría *mujer-espacio-naturaleza por conquistar* se impone desde las primeras representaciones y es ya, en sí misma, portadora de violencias.

Una violencia simbólica y real, aun en el caso de que –como señala el antropólogo Claudio Lomnitz[6]– el tema de la magnitud de la población en el territorio mexicano en vísperas de la Conquista y su posterior disminución todavía suscite polémica. En efecto, las estimaciones varían de un autor a otro: mientras que Rosenblat, el más optimista, afirma que la población mexicana pasa de 4.5 millones en 1519 a 3.5 millones en 1595, Borah y Cook, los más pesimistas, sostienen que, en el mismo período, el número de habitantes pasó de 30 millones a 1.4 millones.[7] Tenemos así una diferencia de 22% hasta 95% en el peor de los casos.[8] No obstante, todos los autores concuerdan en que posiblemente sea la primera exterminación a gran escala efectuada por humanos sobre humanos.[9] Guerra, esclavitud, epidemias, suicidios colectivos... las razones son múltiples y la violencia omnipresente. De estas violencias surgieron, precisamente, las representaciones del mestizo.

Mestizo y mestizaje

Hijo del Otro, el mestizo también lo es de los prejuicios racistas. Como él, la palabra italiana *razza* –especie, tipo– nace con el Renacimiento.[10] Derivada del latín *ratio*, la historia del concepto de *raza* es también la historia de la razón occidental que, a partir del siglo XVI tratará de desarrollar un modelo racionalista inspirado en Platón y –¿será casualidad?– en la lógica aristotélica.[11] Término empleado en sus orígenes para distinguir las diversas variedades de animales y plantas domesticadas, *razza* se transforma y muy pronto acompaña a los europeos en sus expediciones para colonizar y dominar al Otro. Su uso para designar seres humanos no lo despoja de su relación con la animalidad, tanto más cuanto que este rasgo tiende a legitimar la pretendida superioridad de los conquistadores respecto de los pueblos sometidos.

También es el caso, por cierto, del término español *mestizo*,[12] que si bien se utiliza para designar al fruto de la unión de dos razas diferentes, indígena y blanca, también sirve para distinguir el grado de pureza del ganado.[13]

Finalmente, aunque el término *mestizo* se aplica en el siglo XVI[14] al individuo nacido de una persona de raza indígena y de otra de origen europeo –sin asignar *a priori* a tal o cual raza un sexo preciso–, la emigración española hacia América Latina solo contaba con 6% de mujeres.[15] En la época de la Colonia el mestizo no puede ser, en los hechos, más que el producto de una relación –si no es que de una violación– entre un español y una indígena.

Por otra parte, aun cuando los matrimonios entre las dos comunidades están autorizados,[16] siguen siendo escasos. Violación, abusos sexuales, relaciones extramaritales y esporádicas son el destino de muchas mujeres indígenas durante los tres siglos de la Colonia, según Carmen Bernand y Serge Gruzinski.[17] Además de ser víctimas de prejuicios raciales, la sociedad falocéntrica las desprecia debido a estos partos sin sacramento. Una doble discriminación que muchas veces heredan sus hijos. En efecto, para la sociedad colonial católica, al color de la piel se suma la mancha de un nacimiento ilegítimo.[18] Así se relega al mestizo tanto a la perversidad –al «libertinaje» de sus padres y, en particular, en una sociedad falocéntrica, de la madre[19]– como a la animalidad; se lo vuelve Otro pese a su ascendencia europea, marcado precisamente por la infamia de esta.

Figura de la transgresión y de los confines, el mestizo nunca es aceptado plenamente. Por los conquistadores porque en la mayoría de los casos es producto de una violación o de una relación extramarital; no lo reconocen y de facto lo condenan a la marginalidad y a la pobreza.[20] En cuanto a los indígenas, porque lo asimilan al inicio de la conquista, al «*tetzauhcocone*, foco[s] de abominación y de escándalo de los que emana[n] fuerzas nocivas para todos».[21]

A este racismo cotidiano se suma una serie de medidas legales que, al jerarquizar la sociedad en un complicado sistema de castas, se oponen al mestizaje y refuerzan la dominación de los criollos y, sobre todo, de los peninsulares, es decir, los españoles nacidos en la península ibérica.

Criollo, término que proviene del portugués *crioullo*, se empleó en las colonias portuguesas para designar indistintamente al «esclavo que nace en

casa de su señor», al «negro nacido en las colonias» y al «blanco nacido en las colonias».[22] En español, el término obviamente remite al verbo *criar*, «originar, producir, educar», o al sustantivo *cría*, utilizado para designar al esclavo que creció en casa de su amo. Encontramos por primera vez este sustantivo en 1574 en la *Geografía y descripción universal de las Indias* de Juan López de Velasco, cuando describe a los españoles que viven en el continente americano y «los que nacen de ellos que se llaman criollos», en quienes le parece percibir ciertas alteraciones en «el color y calidad de sus personas».[23] En 1590, el padre José de Acosta, en su *Historia natural y moral de las Indias,* proporciona finalmente el significado moderno de *criollo*: «como allá llaman a los nacidos de españoles en Indias».[24] Sin embargo, el sentido del término varía hasta el siglo XVII, puesto que en ocasiones todavía era utilizado para designar a los descendientes de negros o de europeos nacidos en las Américas, como lo atestigua este pasaje de *Historia de la Florida*, publicada en 1605, pero seguramente escrita varios años antes, donde el *Inca* Garcilaso explica que «los negros llaman criollos a los hijos de español y española y a los hijos de negro y negra que nacen en las Indias, para dar a entender que son los nacidos allá».[25] Uno de los sentidos modernos que en México refiere en particular a los hijos de españoles nacidos en América, se impone curiosamente en el paso del siglo XVII al XVIII, es decir, al mismo tiempo en que la sociedad colonial española promueve el orden de castas.

De hecho, aunque el criollo tenía los mismos orígenes étnicos y recibía una cultura similar a la de los españoles, en el marco de la jerarquía racial impuesta por la Corona se distinguía de los peninsulares, que nacidos en la península ibérica en América Latina gozaban de una posición y unos privilegios que se negaban a los primeros: «tal como un niño "criado" por sus padres (cuando no como un esclavo, al cual remite su trasfondo etimológico), él [el criollo] se mantenía jurídicamente menor respecto al español de la metrópolis, que era el único con derecho a ocupar cargos administrativos y eclesiásticos y, eventualmente, reclamar para sí el *don* nobiliario».[26]

A la noción de *jus sanguinis* se añade entonces una *jus solis*, que

paradójicamente concede mayores privilegios en el Nuevo Mundo a quienes nacieron en suelo español. La propia distinción entre un Sí, originario de la península ibérica, y el Otro se va complicando, como subraya Frédéric Saumade con base tanto en sus trabajos como en los del antropólogo mexicano Aguirre Beltrán:

> …la taxonomía de estas castas coloniales, inicialmente limitada a las tres categorías raciales presentes en la población –español, indígena y negro–, se diversificó rápidamente bajo el efecto del mestizaje y del celo clasificatorio de la administración, integrando las categorías de mestizo y mulato, y después, siguiendo con la metáfora zoológica, las de *lobo*, *coyote*, *bozal*, término aplicado tanto a los caballos salvajes como a los esclavos «recién sacados de la selva de su país»; *zambaigo*, mezcla de negro con indígena, vocablo cuyo origen proviene de *sambango*, que designa al equino de color bayo oscuro, o bien, en la región de Veracruz, *jarocho*, palabra vulgar que procede de *jaro* y significa cerdo o jabalí, y que también se usa para referirse a la mezcla de negro e indígena (en la comunidad italomestiza de Chipilo, encontramos cierta reminiscencia en el empleo del epíteto *jabalí* para hablar de los niños indígenas). Así, la metáfora animal se generalizaba para distinguir las categorías más menospreciadas, las referidas a los mulatos, que connotan su ascendencia africana.[27]

Entonces, como bien recuerda Frédéric Saumade, en el lenguaje de las castas encontramos esta relación con la animalidad que evocamos en páginas anteriores, pero esta taxonomía degradante se enmarca en un aparato jurídico discriminatorio en contra de los indígenas y, por supuesto, del mestizaje.

Así, siguiendo las *Siete partidas* de Alfonso X *el Sabio*, en las que se juzgaba infamante la ilegitimidad, Carlos V promulga, en 1549, una legislación que prohíbe a los mestizos ocupar cargos públicos, cobrar impuestos a los indígenas o portar armas sin autorización del rey.[28] Al final, los encomenderos[29] se ven obligados a casarse para poder administrar sus tierras. Esta iniciativa se acompaña, por otra parte, de medidas cuyo propósito es alentar las uniones entre personas del mismo origen[30] –recordemos que si bien se tolera el matrimonio entre un blanco y una indígena, e incluso se alienta cuando se trata de fortalecer los lazos con altos dignatarios y otros

caciques, no ocurre lo mismo con una negra–,[31] concretamente eso favorece a los españoles y al poder real: las propiedades son heredadas a los hijos legítimos, y de hecho muchos mestizos son desheredados. De ahí que *mestizaje* y *pobreza* tiendan a confundirse.

El mestizo y la plebe

Si bien es cierto que con el paso del tiempo hay un aumento progresivo del número de mestizos –la palabra *mestizo* designa una realidad a veces mucho más confusa y vasta en el plano racial–, no por ello desaparece el problema del mestizaje, sino que se convierte en una cuestión tanto espacial como social. En efecto, a partir del siglo XVIII asistimos a una delicuescencia creciente tanto de los límites físicos de la ciudad como de las fronteras sociales, culturales, raciales y lingüísticas delineadas en los primeros tiempos de la Colonia.

Por un lado, el proceso de mestizaje hace cada día más obsoleta la *traza*, esa separación política y cultural entre españoles e indígenas que dividía las ciudades: española en el centro, indígena en la periferia.[32] Por el otro, los motines populares en la Nueva España,[33] las ideas de la Ilustración y posteriormente las revoluciones americanas y europeas colocan en el centro de las preocupaciones del poder la cuestión de la pacificación de las clases desfavorecidas. A lo anterior se suma un éxodo creciente hacia las grandes ciudades de campesinos arruinados por la concentración de tierras, que indudablemente convierte las zonas urbanas en espacios multiétnicos y plurilingües. De hecho, en lo que será el México actual, si bien el término *plebe* aparece por primera vez a finales del siglo XVII en las *Instrucciones y memorias* del Marqués de Mancera, virrey de 1664 a 1673,[34] es sobre todo en el curso de la segunda mitad del siglo XVIII cuando florecen en México «consideraciones excesivamente despectivas tanto sobre la fisonomía de la ciudad [como] sobre sus habitantes más plebeyos».[35]

Porque la plebe, desde su aparición en el discurso de las élites, se asocia a la

urbs, y más precisamente a la urbe por excelencia, la más grande del Nuevo Mundo: México. Es, ante todo, un mal *urbano*. Los moradores pobres y humildes de las zonas rurales que el poder tiende a confundir con indígenas –«el mayor número de los habitadores de este reino», según afirma en 1755 el virrey de la Nueva España, Francisco de Güemes y Horcasitas, primer conde de Revillagigedo – son «reducidos, avencidados [*sic*] en pueblos, con reconocimiento en lo eclesiástico y real a los curas y alcaldes mayores».[36]

En cambio, la ciudad es un organismo que padece «enfermedades» y desórdenes que el legislador debe «curar» si quiere mostrarse «útil al rey y al público». Así es como entre 1785 y 1787, un peninsular y exalcalde mayor, Hipólito Villarroel, publica la obra *Enfermedades políticas que padece la capital de esta Nueva España en casi todos los cuerpos de que se compone y remedios que se le deben aplicar para su curación si se requiere que sea útil al Rey y al público*,[37] en la que denuncia con desprecio el relajamiento de la moral, el alcoholismo y la suciedad de las clases populares de la ciudad de México. Haciendo eco de las metáforas sobre el *cuerpo* de la ciudad desarrolladas por Hobbes y Rousseau, el largo título de la obra de Villarroel ilustra hasta qué punto «la política –como afirmará después Saint-Simon– entró en el campo de la fisiología».[38] Sobre todo, anuncia los escritos de las teorías evolucionistas y eugenésicas que, en el siglo XIX, harán de la plebe –este pueblo «bajo» que los romanos oponían a los patricios– un elemento patógeno, un Otro inquietante y peligroso del que la sociedad debe cuidarse y curarse como de la intrusión de un cuerpo extraño.

Pero ¿quién compone esta *plebe*? O más bien, ¿cómo se caracteriza? Nada más para la ciudad de México, Annick Lempérière en *Entre Dieu et le roi, la république* desde el inicio observa que debemos contentarnos con «las más contradictorias estimaciones respecto al número de "plebeyos"».[39] Según Ladrón de Guevara, conformarían efectivamente «las cuatro quintas partes de la población de esta ciudad»,[40] mientras que para Antonio Ibarra las «clases bajas» no representan, aun en el siglo XVIII, más que una cuarta parte de la población. El «populacho», lejos de ser un conjunto social y económicamente

homogéneo, escapa a las categorizaciones precisas, aun cuando podamos –tal como hicieron Annick Lempérière y otros investigadores contemporáneos– distinguir entre un «gran conjunto de *pobres*» y de clases humildes –que efectivamente representarían las cuatro quintas partes de la población de la ciudad de México– un subgrupo de marginales;[41] es decir, esta *plebe ínfima* que menciona Ladrón de Guevara,[42] o incluso las 20 000 a 30 000 personas que Humboldt afirmó haber visto que dormían semidesnudas en la calle.[43]

La categorización racial de la plebe es igual de confusa. El conde de Revillagigedo declara que dispersa «en las ciudades, los pueblos y las haciendas» se encuentra una población compuesta de «negros, mulatos, mestizos y otras castas y el menor número de los que dicen españoles».[44] Aunque hay quienes no comparten su opinión, como Antonio de Robles, que al describir el desfile del Santo Sacramento organizado durante los motines de 1692 en la ciudad de México, afirma haber estado ahí «sin ver una cara blanca»;[45] comentario al que se une Hipólito Villarroel cuando declara que «hay mucha casta de gente entre los del populacho».[46]

Sin embargo, según Humboldt, en 1803 la ciudad de México todavía se componía de 49.3% de blancos, 26.6% de castas y 24.1% de indígenas; es decir, las mismas proporciones que en 1790, pese al fuerte incremento de la población urbana durante este lapso.[47] Por su parte, el historiador Silvio Zavala estima que cerca de 56% de la población total de la Nueva España a finales del siglo XVIII estaba compuesta por criollos y mestizos.[48] Dado que las clases medias o privilegiadas eran numéricamente inferiores a la plebe –recordemos que apenas representaban una quinta parte de la población de la ciudad de México a principios del siglo XIX–,[49] esta última debió de contar con una importante población de gente blanca,[50] pese a lo que afirmaran cierto número de cronistas de esa época.

La asimilación de la plebe al mestizo, aunque insostenible en los hechos, se volverá cada vez más común a partir del siglo XVIII, hasta el punto de que a principios del siglo XIX será una verdadera idea preconcebida. Sin embargo, en los albores del siglo XIX, los testimonios, los juicios morales, las

consideraciones políticas, sanitarias, etcétera, respecto a la plebe pueden parecernos todavía muy confusos. Aunque precisamente de esta confusión nacerá el mal. En efecto, las menciones a veces contradictorias de una «plebe vil y ociosa», de un «populacho» de «viciosos», hábiles con el uso del cuchillo, entregados al juego, al alcohol y a la «lujuria»,[51] de un «monstruo de tantas especies cuantas son diversas las castas», en donde figuran a veces los «españoles vulgarizados con la pobreza y ociosidad»,[52] no dejan de recordarnos la espantosa y amenazadora imagen del híbrido.

Hybris. Hasta el siglo XVIII esta imagen parecía limitarse al individuo, a las fronteras individuales del cuerpo y de la piel. A finales de ese siglo e inicios del XIX, puesto que la dinámica de la mezcla se extiende a la sociedad entera, ya no se limita solamente a tipos raciales, sino que tiende a designar toda una clase. Para las clases favorecidas, la plebe *es* el híbrido, no porque se componga exclusivamente de mestizos –estado del cuerpo– sino porque es *mestiza* –estado social–. Sin embargo, la noción de raza y, en sentido más amplio, de herencia, no desaparece, sino que incluso se vuelve central cuando se trata de los más pobres. Nobleza y burguesía asignan fácilmente a los marginales orígenes tan dudosos como los que en general se atribuyen a los mestizos. De este modo, la marginalidad atribuida a la herencia es *naturalizada* por la supuesta inferioridad de las razas.

Pensamos, por supuesto, en Revillagigedo y en Villarroel, pero más aún en la literatura y en el pícaro que desde el anónimo *Lazarillo de Tormes* hasta el *Buscón* de Quevedo, sin olvidar al *Guzmán de Alfarache* de Mateo Alemán se sospecha siempre que es hijo de una convertida o de un *moro,* término del cual derivará *morisco*, y que en la Nueva España sirve para designar a un descendiente de mulato y español.

En 1816, en *El Periquillo Sarniento*, José Joaquín Fernández de Lizardi transforma un poco la tradición picaresca. Ya no nos ofrece el relato pretendidamente autobiográfico de un pícaro, sino el de un joven *criollo*, *blanco* y *honorable* que, a consecuencia de sus desventuras se encuentra sumergido en el sospechoso universo de la ciudad de México. A lo largo del

relato afloran los prejuicios sociorraciales, como en la dedicatoria a los lectores, en que el autor establece una lista particularmente reveladora de lo que estima pertenecer al *vulgum pecus*:[53] «plebeyos, indios, mulatos, negros, viciosos, tontos y majaderos».[54] Es decir, esa misma «plebe ínfima» compuesta de «tantas especies como hay castas diversas», que describió el conde de Revillagigedo y con la que el héroe de Fernández de Lizardi, Periquillo, se codea hasta en el corazón de las cárceles: «Por mi desgracia, entre tanto hijo de su madre como estaba encerrado en aquel sótano, no había otro blanco más que yo, pues todos eran indios, negros, lobos,[55] mulatos y castas».[56]

Único preso criollo, se vuelve el hazmerreír de sus compañeros que relacionan a los blancos con el robo a gran escala, reconociéndoles una impunidad con la que no cuentan los prietos debido a su estatus social. Estos últimos se ven condenados a cometer pequeños hurtos, terminar en la cárcel y sufrir de una mala reputación.[57] Por su parte, el conde de Revillagigedo dividía a la sociedad mexicana en dos categorías: «por un lado, "la plebe vil y viciosa" […]; por el otro, "la gente blanca y distinguida" o "la gente noble"»,[58] redefiniendo, al tiempo en que la reproduce –quizás inconscientemente–, la *traza*, la antigua línea divisora de la ciudad que separaba blancos e indígenas. De hecho, a finales de la Colonia, raza y clase ya se identifican, plebe y población mestiza son muchas veces sinónimos: un discurso que, lejos de desaparecer, se refuerza con el éxodo rural y la importancia creciente de los centros urbanos.

Recordemos que ya en 1755, el conde de Revillagigedo relegaba a los indígenas a los pueblos y al campo, mientras que atribuía a las ciudades una población compuesta de «negros, mulatos, mestizos y otras castas», «un monstruo de tantas especies cuantas son diversas las castas».[59] De ahí que los términos *mestizo* e *indígena* cubran una realidad a la vez más simple y más compleja. Más simple porque *mestizo* remitiría esencialmente a los citadinos, e *indígena* a los habitantes de zonas rurales; más compleja porque con esta terminología reduccionista se reunió a individuos de orígenes muy diversos.

De cualquier modo, *mestizo* no se debe tomar en sentido literal, sino que concierne a las representaciones sociales relacionadas, sobre todo, con el espacio. Efectivamente, parece que esta palabra se usa desde el conde de Revillagigedo para designar a los individuos en función de sus orígenes, no solo raciales y sociales, sino geográficos.[60]

La ciudad, símbolo de la modernidad y del poder real, es también un espacio de perversión. *Civitas*, ligado a la *urbs* –ciudad– se relaciona también con *civis* –ciudadano–, y se opone efectivamente a *rus* –campo– y a *hostis* –extranjero–. Considerados ajenos a la ciudad y al progreso, los indígenas que viven en ella son asimilados al *hybris*, al caos y a la destrucción; mientras que los domiciliados en el campo son «amansados», están bajo tutela y no son corruptos. A estos temas recurrentes en la literatura y las ciencias sociales occidentales, los pensadores mexicanos agregan la noción de mestizaje cultural y racial, mestizaje que muchos conciben como una fuente de degeneración: a los indígenas «reducidos, avencidados [*sic*] en pueblos», se oponen los «negros, mulatos, mestizos y otras castas, dispersos en ciudades, pueblos y haciendas»,[61] que introducen el caos en la urbe y, por ende, en la civilización. Atavismo y degeneración se vuelven así nociones particularmente efectivas, ya que justifican las discriminaciones sociorraciales a partir de explicaciones pseudocientíficas que mezclan definiciones y descripciones de tipo biológico con juicios morales y, en suma, legitiman el orden existente.

Discurso del orden u orden del discurso: regreso a la plebe

El discurso del orden, como podemos imaginar, es manejado por estructuras más profundas, aunque en la mayoría de los casos también transparentes en su simplicidad aristotélica. En efecto, la argumentación responde esencialmente al juego binario de oposiciones y asociaciones. Las dicotomías entre espacios y consideraciones raciales, morales, religiosas o políticas hacen de un campo puesto bajo la jurisdicción tanto de Dios como del Rey –este

como representante de Dios en la Tierra– un *topos* ideal, un espacio purificado y ordenado. Imaginamos las consecuencias de esta caracterización: la supuesta pureza de este *Otro lugar* bucólico anuncia de por sí, por simple inversión, un *aquí* corrupto. De hecho, el campo idílico solo puede aparecer como tal en su confrontación-comparación con la ciudad, como visión de contraste respecto de la perversión que reina en ella. Pureza-impureza, vicio-virtud: estos *clichés* que componen y ordenan el discurso evidentemente pertenecen a un imaginario católico.

Paraíso, infierno... mito que nos resulta harto conocido. Mientras que en el sentido cristiano la ciudad se vuelve sinónimo de caída, el campo encarna una utopía, un lugar que no es y nunca será. Una suerte de Edad de Oro en la que, si empleamos los términos de Rousseau, la Naturaleza no está corrompida y el contrato social es inútil. Esta idea lleva a otra: las poblaciones indígenas son «mansas y pacíficas»; se parecen, retomando la idea de Bartolomé de las Casas, a «nuestro padre Adán en estado de inocencia».[62] Efectivamente, los «indios reducidos» del conde de Revillagigedo no dejan de ser *buenos*, y esta figura cada vez más recurrente del «buen salvaje» –influencias paradójicas del catolicismo y de la Ilustración– sustenta la idea de un todo armonioso y *pasivo-pacífico*, opuesto al caos de las grandes ciudades y a esta plebe híbrida que encarnan, a los ojos del orden, los mestizos y otras castas.

Habría todavía mucho que decir, pero este modesto análisis basta para sacar a la luz lo que, en nuestra opinión, nos parece esencial: si bien es cierto que el discurso del orden prescribe, también se enmarca dentro de líneas de pensamiento preexistentes, se somete a un orden predefinido. En este sentido, en el discurso del orden hay un orden del discurso que lo hace estar determinado y que al mismo tiempo determina, tal como lo revelan estos cuantos esquemas de oposición sacados de los ejemplos precedentes: paraíso/infierno, campo/ciudad, indígenas/blancos, blancos/mestizos e, incluso, dependiendo del discurso, indígenas/mestizos, orden/desorden, vicio/virtud, pasivo/activo, etc. Si bien estos esquemas no son nuevos, sí contarán con un largo futuro, al punto de que más tarde mancillarán tanto los

discursos racistas como algunas tesis nacionalistas –dos ideologías que sustentarán el concepto de *macho*–. En cuanto a las asociaciones de palabras e ideas, una de ellas influenciará por mucho tiempo la caracterización del macho: la unión/confusión entre plebe y mestizaje, mestizaje y violencia; violencia activa, masculina del mestizo, opuesta a la pasividad considerada tan femenina del indígena.

El mestizo, la violencia y el género

Un estereotipo atrae otro; así como a finales de la época colonial cierta élite tiende a identificar de manera equivocada a la plebe con los mestizos, la mansedumbre, la pasividad atribuidas al indígena lógicamente le quitan todo carácter violento. Por cierto, este parece ser un estereotipo duradero.

De este modo Stern, siguiendo a Eric Wolf, llama la atención sobre la tendencia de cierto número de estudios, en especial etnográficos y en particular los realizados en el sur de México –según él, parece ser más comúnmente admitido que las culturas náhuatl y española son patriarcales–, de poner el énfasis en una supuesta «armonía comunitaria y familiar» de las poblaciones indígenas, opuesta a una igualmente vaga «ética mestiza» que valorizaría y reforzaría las prácticas de dominación y de poder personal.[63]

En lo que concierne a la época colonial, el historiador estadounidense rechaza categóricamente estas ideas preconcebidas al demostrar en su obra *La historia secreta del género. Mujeres, hombres y poder en México en las postrimerías del período colonial*, a través del análisis de los archivos judiciales correspondientes al estado de Morelos, que las violencias vinculadas a cuestiones de género no se daban de manera significativa en una supuesta raza o casta más que en otra, sino que desgraciadamente ocurrían de manera intensiva y generalizada en *todos* los sectores de la población, indígena o no indígena, tanto en el campo como en la ciudad. Así, según su investigación, cerca de 86.7% de los casos de violencia entre hombres y mujeres –en conjunto, pero no hay diferencia notable para la parte de violencia homicida–

tratados por las autoridades judiciales entre 1760 y 1821 son preponderantemente familiares y están relacionados, de una u otra forma, con el género; este porcentaje, aunque sigue siendo muy alto, se reduce a cerca de 32.3% en los casos de violencia entre hombres.[64]

Las consideraciones racistas y espaciales relativas a la violencia de género, pese a su parcialidad, no desaparecerán al paso de los años. Es más, estos mismos estereotipos de nuevo servirán, en la primera mitad del siglo XX, para definir a los *machos* como mestizos, pobres y violentos, descartando a las poblaciones indígenas que siempre son relegadas a la pasividad y a la feminidad.

El porfiriato y el mestizo vulgar

El fin de las castas, la Independencia, la instauración de la República y el ascenso social de algunas personalidades de origen mestizo tendrían que haber acabado con el racismo. Por supuesto, ese nunca fue el caso, ya que los conservadores continuaron estigmatizando, en particular a través de la figura del *chinaco*, a las clases humildes, fatalmente percibidas como mestizas.[65]

Los términos *mestizo* o *mulato*, banalizados al punto de dar una apariencia engañosa de neutralidad, tendrían que haber perdido también esta relación consciente con la animalidad que denotaban sus orígenes. Aun oculto, el cuerpo delictuoso no deja de permanecer. El significado *está*, al acecho en el inconsciente. De hecho, lo que se inhibe no solo puede resurgir sino que regresa: a finales del siglo XIX la connotación peyorativa que relacionaba la palabra *mestizo* con el mundo animal es reactivada por un grupo de intelectuales cercanos al dictador Porfirio Díaz, el grupo de los Científicos.[66] A partir de entonces, a causa de la adjetivación, algunos pensadores positivistas convertidos al darwinismo social envían al mestizo de regreso al estado natural.

En su afán por explicar la marginalidad de algunas poblaciones, los Científicos, apasionados por la biología, hacen resurgir los prejuicios con la

misma fuerza con que aparece la raza, como un determinismo poderoso que puede justificar la discriminación que existe en la realidad. La palabra *mestizo* en boca de los Científicos mexicanos vuelve a ser un signo social y racialmente discriminatorio. Una vez más asimilado a la figura del *híbrido*,[67] nuevamente remitido al exceso, la violencia y la soberbia es, en suma, la encarnación de una *plebe* que desprecian y temen las clases acomodadas. Pero más allá de la simple reactivación y legitimación de los prejuicios, las nuevas ciencias dan al racismo sus formas y su vocabulario; ese aroma de «cientificidad» que cubrirá, hasta la Revolución, las opiniones y políticas más mefíticas.

Positivismo y porfiriato

Introducidas en México en 1848 por el médico Ricardo Gabino Barreda (1818-1881), después de reunirse con Augusto Comte,[68] las tesis comtianas conocerían su apogeo entre 1876 y 1910, bajo el régimen de Porfirio Díaz, gracias al impulso de los Científicos.

En este país multiétnico que, después de las convulsiones de la Independencia y las guerras contra Estados Unidos y Francia, atraviesa graves dificultades económicas y sociales, las nociones comtianas de *raza* y de *entorno* tendrían mucho eco entre algunos eruditos preocupados por garantizar el «orden y el progreso», lema de los positivistas. Si bien es cierto que Augusto Comte resalta la falta de rigor científico de las distinciones raciales, no cesa de afirmar la existencia de tres razas –la blanca, la amarilla y la negra–.[69] Convencido, por otra parte, de que el entorno ejerce influencia sobre los seres humanos, le presta a cada una de ellas las cualidades psicológicas e intelectuales que le son propias –la primera es, según él, la más especulativa, la segunda más bien activa y la tercera más afectiva. Sin embargo, este pensamiento, aun cuando no separa claramente la noción de *raza* de la de *herencia*, rechaza el fijismo. Como lo subraya Dominique Colas en *Races et racisme de Platon à Derrida*,[70] Comte, condena la esclavitud y los

crímenes de la raza blanca y exhorta a una transformación y, sobre todo, a una *regeneración* de las razas mediante el pensamiento positivo.

Si bien es cierto que este último punto –esencial como lo veremos– fue retomado y desarrollado por los más fervientes partidarios del mestizaje latinoamericano, desgraciadamente está ausente en numerosos escritos de los Científicos. Así, por ejemplo, un miembro de la Sociedad Positivista, Ezequiel A. Chávez, defiende las tesis racistas en sus ensayos, a la vez que apela al «talento implacablemente crítico de Augusto Comte».[71] En tanto, el darwinismo social –«doctrina selectiva, basada en la lucha por la existencia […] que no tiende a descartar "la herencia de lo adquirido"»–[72] se implantó profundamente en los círculos de intelectuales mexicanos. Teniendo como complemento filosófico la eugenesia, que no es más que el «estudio de los factores socialmente controlables que pueden aumentar o disminuir las cualidades raciales de las generaciones futuras, tanto física como mentalmente»,[73] el darwinismo social encuentra entre los Científicos un terreno labrado durante siglos de prejuicios raciales. Una élite mexicana tanto más complaciente con el racismo científico, cuanto que estas tesis vienen directamente de Europa, y en particular de Francia, nación querida del dictador Porfirio Díaz, patria de Vandermonde y de Julien Joseph Virey, dos precursores de la eugenesia.

A partir de 1756 Vandermonde coloca el debate sobre la eugenesia en el centro de la esfera pública, al afirmar que ya no se trata solamente de hacer «niños bellos», sino de mejorar la raza humana.[74] En cuanto a la génesis del racismo llamado científico, Nelly Schmidt ubica sus premisas en 1800 con la publicación de la *Histoire Naturelle du genre humain* de Julien Joseph Virey, preludio de una serie de ensayos contra el mestizaje.[75]

¿Coincidencia? Poco tiempo después de la Revolución francesa y de las guerras contra las monarquías europeas, en 1801, «perfeccionar» a la humanidad equivale a ser útil a la patria, en opinión de Louis Joseph Marie Robert.[76] A ello se suman, entre 1853 y 1855, los cuatro volúmenes del *Essai sur l'Inégalité des races humaines* de Joseph Arthur de Gobineau, donde se

desarrollan las teorías racistas tanto de sus predecesores como de sus contemporáneos. Inspirado en particular en el *Tableau Ethnographique du genre humain*, de Victor Courtet de l'Isle, que en 1849 establece una distinción falocéntrica entre razas masculinas y razas femeninas, entre razas naturalmente preponderantes y razas naturalmente débiles,[77] Gobineau afirma en sus diatribas que al ser la raza blanca peligrosamente alterada por las demás razas femeninas, el mestizaje solo puede ser sinónimo de degeneración.[78]

Pero aunque es cierto que *raza*, *nación* y *masculinidad* ya tienden a confundirse, lo cual anuncia casi con un siglo de antelación las derivas ideológicas del México posrevolucionario, es Francis Galton (1822-1911) quien legitimará «científicamente», con base en la obra de Charles Darwin, las tesis racistas. Aplicando a las sociedades humanas la teoría de la sobrevivencia de los más aptos planteada en *El origen de las especies*, Galton da valor de programa al subtítulo de esta obra, *La preservación de las razas favorecidas en la lucha por la vida*.[79] En efecto, para este conocedor de Darwin ya no se trata solamente de «perfeccionar» la especie humana sino de preservar sus mejores elementos, en particular gracias al mejoramiento de los genes y del entorno de los seres humanos. Respecto de este lineamiento inspirado en el darwinismo social, otros autores como Georges Vacher de Lapouge o Gustave Le Bon construirán su fama gracias a teorías racistas que influirán a los ideólogos del régimen francófilo del dictador Porfirio Díaz.[80] Cuanto más que Le Bon no desconoce México, cuyo mestizaje contempla como una de las causas principales de sus dificultades:

> Por lo demás, los cruzamientos no tienen influencia más que si tienen lugar entre pueblos de mentalidad aproximada: entre pueblos de mentalidad muy diferente son desastrosos. La unión de blancos con negros, con indostánicos o pieles rojas no da otro resultado que disgregar, en los productos de estas uniones, todos los elementos de estabilidad del alma ancestral, sin crear otros nuevos. Los pueblos de mestizos, tales como los de Méjico y las repúblicas españolas de América, permanecen ingobernables, por la única razón de que son mestizos. La experiencia ha probado que ninguna

institución, ninguna educación, podía sacarlos de la anarquía.[81]

Los Científicos invocarán muchas veces esta imposibilidad para gobernar al pueblo –esta inestabilidad juzgada atávica que lo vuelve incontrolable– pero, más que cualquier otra teoría, el darwinismo social de Herbert Spencer es, como lo muestran algunos testimonios de Ezequiel A. Chávez, la que suscita más entusiasmo.[82] Una teoría tan bien recibida[83] que parece susceptible de explicar, e incluso justificar las profundas desigualdades que atraviesa la sociedad mexicana. Si, como afirma Spencer, las jerarquías sociales son el resultado de una selección que permite el predominio de los mejores, y si la herencia predomina sobre lo adquirido, entonces el orden porfiriano es natural y legítimo. Por consiguiente, para los ideólogos del porfiriato el carácter racial se vuelve un factor determinante que permite explicar la pobreza de gran parte de la población. Es más, las tesis organicistas de Spencer concuerdan perfectamente con la criminología y el higienismo, que interpretan la marginalidad y la pobreza como una verdadera patología del cuerpo social.

Criminología e higienismo

A las exigencias de modernidad del porfiriato, se opone la presencia de importantes grupos sociales marginados. *Positivismo, darwinismo social, eugenesia, criminología, higienismo*: estas teorías adoptadas por los Científicos se prestan con facilidad a todos los sincretismos que, de cara al «progreso», se cuestionan el problema del orden de manera cada vez más urgente para la dictadura porfiriana.

Sin embargo, tal como señala Laurent Mucchielli,[84] la correlación entre criminología, higienismo y eugenesia no es obvia: la primera es una ciencia interdisciplinaria basada en una *praxis* jurídica; la segunda constituye un «vasto programa político y social» promovido por «varias generaciones de médicos y hombres de Estado»;[85] mientras que la tercera más bien tiene relación con tesis sociobiológicas. En apariencia irreconciliables, las tres

teorías son, sin embargo, «terrenos de expresión privilegiados para las ambiciones del saber (sobre el Hombre) y del poder (sobre las sociedades)»,[86] lo cual constituye un punto de correlación que no puede dejar indiferentes a los allegados al régimen dictatorial porfirista, los Científicos. A tal punto, por cierto, que *poder* y *saber* se vuelven indisociables, como lo atestiguan en 1892 los antropólogos Francisco Martínez Baca y Manuel Vergara, autores de una obra titulada *Estudios de antropología criminal*: «Del conocimiento fisiológico del alma derivará naturalmente su conocimiento patológico, psicopático y, por consiguiente, el de los medios más adecuados a la corrección de sus extravíos».[87]

En una sociedad taladrada desde el siglo XVIII por la noción de *patología social*, la higiene debe prevenir los males que pudieran afectar a la sociedad. Esta visión no se limita a la limpieza y salud física sino que, tal como lo hace el jurista y criminólogo Antonio Medina y Ormaechea, considera a la pobreza, la delincuencia, el analfabetismo y la criminalidad enfermedades del cuerpo social, que según él poseen «mucha semejanza con las enfermedades físicas, con las enfermedades del cuerpo».[88]

Esta concepción organicista de la sociedad convierte, a finales del siglo XIX, a más de un jurista o criminólogo en «médico» de la sociedad. Se trata entonces de auscultar y diagnosticar a través de innumerables ensayos científicos a los miembros más dañados y a los elementos que son más susceptibles de ser contagiosos; en otros términos: los pobres, los marginales y los delincuentes.[89]

Uno de los que quizá se muestra más encarnizado en esta gran empresa es Julio Guerrero,[90] con su ensayo *La génesis del crimen en México. Estudio de psiquiatría social*, de 1901. Moralista portador de un nuevo credo positivista, este jurista se inmiscuye en la sexualidad de los más pobres –léperos, mestizos, indígenas, etc.–, y se preocupa por sus tendencias anímicas, su alimentación, su mala higiene, su físico juzgado ingrato y, sobre todo, por esa herencia que, en su opinión, los predispone al crimen:

> El crimen es un fenómeno complejo como todos los sociales; y no puede separarse por consiguiente de su estudio ni la vida restante del criminal, ni los fenómenos coexistentes de la sociedad. Considerado como un acto individual es la resultante fatal, pero lenta y predeterminada por las condiciones psíquicas, fisiológicas y sociales del delincuente.[91]

Este recurso al atavismo, además de ser racial, evidencia por supuesto la influencia de las tesis de los célebres criminólogos italianos Cesare Lombroso y Enrico Ferri, pero también de los antropólogos mexicanos Francisco Martínez Baca y Manuel Vergara, quienes en su afán por evaluar la correlación entre fisionomía, raza y comportamientos criminales, inventaron a finales del siglo XIX el *metropogoniómetro*, instrumento capaz de medir la diferencia entre una frente «normal» y la de un delincuente mexicano, que sería más achatada.[92] Considerando que «el grado de civilización y de perfeccionamiento de los individuos y de las razas influye poderosamente en el crecimiento del cerebro»,[93] llegaron a la conclusión, con base en sus investigaciones, de que las razas indígenas y mestizas padecen una degeneración a raíz de «cruzamientos» sucesivos y de un entorno social nefasto para el desarrollo.[94] Por cierto, estas mismas nociones de *raza* y *entorno* se popularizan tanto que se convierten en los parámetros para medir el grado de modernización del país, como lo atestigua el éxito editorial que algunos años después tuvo la obra de Carlos Roumagnac.

Periodista e inspector de policía, este positivista convertido a la criminología publica en 1904 *Los criminales en México*, ensayo construido a partir de entrevistas con presos comunes en donde se relata, en un tono sensacionalista, la historia familiar de cada uno, los motivos y circunstancias de sus crímenes, su vida en la cárcel, etc.[95] Tal como lo hizo Ferri, este «científico» distingue tres tipos de criminales: aquellos cuyo crimen fue determinado por antecedentes familiares y raciales; los que no pudieron escapar a la influencia de su entorno; y finalmente, los delincuentes «ocasionales». La degeneración no solo es inherente a las clases desfavorecidas sino que atañe esencialmente a los mestizos e indígenas, de ahí que su color de piel se vuelva el índice de cierta propensión al crimen.

Además de las tesis de Lombroso, Ferri, Francisco Martínez Baca y Manuel Vergara, reconocemos, aunque se encuentran reinterpretadas e incluso criticadas, las teorías de Paul Broca y Gabriel Tarde, o bien las de Herbert Spencer y los defensores del darwinismo social. En suma, el pensamiento de Roumagnac constituye un sincretismo que, como en muchos de sus pares –tales como Martínez Ortigoza, Manuel Macedo,[96] Julio Guerrero y Trinidad Sánchez Santos–, puede ofrecer una justificación oportuna, disfrazada de cientificidad, a las desigualdades sociales y los prejuicios raciales que agobian a México.[97]

Estas claras discriminaciones encuentran una de sus expresiones teóricas más perfectas en el ambicioso ensayo del filósofo Ezequiel A. Chávez. Sin renegar de los trabajos de sus congéneres, Chávez aspira a orientar sus investigaciones hacia el conocimiento más general del carácter nacional mexicano. Al distinguir tres grupos sociales en el seno de la nación mexicana, inventa al *mestizo vulgar*, ancestro directo del *macho,* que condensa todos los prejuicios que existieron contra el mestizaje y la marginalidad.

La invención del mestizo vulgar

Cuando en 1900, el filósofo, profesor y político porfiriano Ezequiel A. Chávez presenta ante la Sociedad Positivista una reseña en 14 puntos de sus investigaciones sobre la idiosincrasia del mexicano, tiene como propósito, al igual que los otros Científicos, construir un «saber» supuestamente específico sobre el carácter nacional mexicano para la «educación de los diversos componentes del cuerpo social […], la represión de los delincuentes […], la coherencia de los asociados todos».[98] Asimismo, *orden* y *progreso* se relacionan una vez más –casi de manera sinónima– con *poder* y *saber*.

De hecho, pese a su pretensión de ser original, su *Ensayo sobre los rasgos distintivos de la sensibilidad como factor del carácter mexicano* no hace más que ofrecer una simple reformulación de consideraciones ya clásicas respecto del *alma mexicana* y las patologías del cuerpo social. Más aún, sintetiza, hasta

caricaturizarlos, los tipos humanos que esbozaron sus predecesores, al punto de dividir a la sociedad mexicana en tres grupos raciales: indígenas, criollos y mestizos, distinguiendo en este último dos subgrupos: los mestizos superiores y los mestizos vulgares. También esta última distinción se enmarca en una larga tradición que coloca abiertamente la prosa de Chávez en el campo de la intertextualidad.

En efecto, ya en el siglo XVII Juan Ruiz de Alarcón (1581-1639) consideraba a los mestizos capaces de «todo lo bueno y de todo lo malo», expresión que Francisco Pimentel retoma por su cuenta en 1864, en un pasaje que será reproducido por Andrés Molina Enríquez en 1909, en *Los grandes problemas nacionales*.[99] Así que cerca de trescientos años antes de la publicación del *Ensayo sobre los rasgos distintivos de la sensibilidad como factor del carácter mexicano*, ya contábamos con dos categorías de mestizos: los «buenos» y los «malos»; y Chávez, como muchos de sus predecesores y sucesores, no hace más que sistematizar las consideraciones preexistentes.

Esta sistematización puede ser temática –cuando hay, como en el ejemplo de Pimentel y Chávez, un cambio ideológico, en que el primero, a diferencia del segundo, se muestra favorable al mestizaje–, pero sobre todo es cuantitativa. Al funcionar por amplificación, el hipertexto desarrolla lo que en el hipotexto[100] no es más que una simple expresión o idea preconcebida; la retoma y la desarrolla, abiertamente o no, y por último la sistematiza, tal como hizo Chávez, en forma de categorizaciones: el «buen» mestizo se vuelve superior, mientras que el «malo», vulgar.

Sin embargo, las relaciones de hipertextualidad no se resumen a una simple relación entre una obra y otra. Si existe una relación de copresencia –manifiesta o secreta para parafrasear a Gérard Genette– se establece generalmente entre varios textos, e incluso entre una variedad infinita de discursos. Así que de ninguna manera una voz que se distinga de entre otras habrá de hacernos olvidar la polifonía, y aun la cacofonía, de un texto que está *atravesado por* y que *atraviesa* el discurso social. De hecho, algunos de estos ecos aparecen en su forma más literal en la prosa del ensayista mexicano, en

particular por introducir una larga caracterización del mestizo, procedente de un ensayo de 1899, *El porvenir de las naciones hispano-americanas ante las conquistas de Europa y los Estados Unidos*, de Francisco Bulnes:

> Es fanfarrón y valiente […] es prácticamente polígamo, infiel a todas sus damas, a sus dioses y a sus reyes. Es un espíritu bárbaramente [...] escéptico desinteresado como el indio, con una gran virtud, nada, ni nadie le produce envidia. No tiene más aspiración que la de ser muy hombre [...] ama a su patria y tiene el sentimiento de lo que es una gran nación; es fiel como un árabe cuando promete pelear e informal como un astrólogo cuando promete saldar sus deudas [...] es anticlerical, jacobino sin apetito sanguinario: se burla de los frailes sin aborrecerlos y le entusiasma todo lo que es progreso, osadía, civilización.[101]

Pero lo que quería ser globalmente positivo en la obra de su antecesor –aunque fuera igual de parcial y estuviera repleto de ideas preconcebidas–, es inmediatamente refutado por Chávez, quien solo considera en el mestizo lo que, a sus ojos, encarna «el bajo fondo de la sociedad» y «la hez de la misma».[102]

Parrandero, despilfarrador, descuidado, inestable, fanfarrón, polígamo, impulsivo, infiel, peleonero, holgazán, inconsciente son algunos de los calificativos que resumen la caracterización del mestizo vulgar para Chávez. Finalmente, *nómada urbano*,[103] es decir, el contratipo del sedentario, la figura arquetípica del paria, la que fue tan desprestigiada desde la Edad Media a través de los estereotipos del gitano o del judío errante.[104] En suma, invirtiendo los criterios de Bulnes, Chávez insufla a su retrato del mestizo vulgar varios prejuicios sociorraciales pero también religiosos, que ya había padecido el mestizo, e incluso el indígena y otros marginados:

> …suprimiría el aserto de que entusiasme al mestizo vulgar todo lo que es progreso y cultura [...] el mestizo vive perdurable e impenitentemente sin residencia duradera, sin hogar, por las condiciones especiales que lo han hecho nacer, se debe a que su sensibilidad no se intelectualice con la representación mental de lo futuro: rica y rápida para todo lo presente es una mariposa en torno de los placeres: no resiste ni a la

> tentación de la burla fácil, ni a la bebida embriagante, como no resiste a la sugestión de la falda que pasa o a la del motín callejero, ni a la pereza del san Lunes.[105]

En suma, el mestizo vulgar pertenece a lo que Ladrón de Guevara antaño llamaba la *plebe ínfima*.

Es particularmente evocador al respecto el sinónimo que usa Chávez para designar esta misma categoría de mestizo: *pelado*,[106] término coloquial que se encuentra en numerosas novelas de folletín y periódicos satíricos de la época,[107] e incluso en la obra del serio jurista y criminólogo Miguel S. Macedo. El significado literal de *pelado* no deja de evocar la imagen de los enfermos de peste, «esos sarnosos causantes de todo mal», por retomar el término de La Fontaine en *Los animales enfermos de peste*.[108] Asimismo, remite a otro mote tan popular como él, cuya cercanía con el *leproso* no parece casual: *lépero*, que encontramos por cierto en los escritos de un condiscípulo de Chávez, Julio Guerrero, y antes en un ensayo de Francisco Pimentel de 1864, *Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena en México y medios para remediarla*, donde se aplica a los mestizos más pobres.[109]

Pero volvamos al *pelado*, palabra que aún hoy se usa para calificar a un individuo «...de baja condición social, sin educación […] que acostumbra hacer y decir groserías, que es irrespetuoso»;[110] en otros términos, un hombre pobre y vulgar. En 1901, en la prosa de Chávez, la metonimia se vuelve aún más evidente: el mestizo vulgar *es* el pelado, cuando no se resume en un asocial peligroso, que se juzga –tal como el indígena fue juzgado por otros «eruditos»– reacio al progreso y a la civilización pese a su condición urbana: «…no forma el elemento cooperador sino el destructor, el disolvente, el que flota como escoria en cierto tiempo en las calles e hincha luego el pletórico seno de los rebosantes presidios».[111]

Al relegar al mestizo a la marginalidad, se invoca al criminólogo Miguel S. Macedo:

> [la sensibilidad] del individuo a quien despectivamente llamamos el pelado de México es

> exterior, centrífuga y expansiva [...], en el mestizo vulgar es siempre o casi siempre impulsiva, ardorosa y fugaz: por eso la criminalidad del hijo de la plebe de nuestras ciudades se caracteriza, como lo ha hecho notar hábilmente el distinguido sociólogo don Miguel S. Macedo, por la reacción súbita y a menudo desproporcionada respecto del excitante...[112]

Por cierto, no son las únicas ideas de Macedo que Chávez retoma y desarrolla. El pueblo mexicano es pobre, afirma el criminólogo, no por las condiciones sociales desfavorables de las que ha sido víctima, sino porque está «acostumbrado» a ello,[113] a lo que Chávez contesta lo siguiente respecto del mestizo vulgar:

> El mestizo de que hablo se enreda en relaciones amorosas y funda hogares que nunca duran más que efímeros tiempos, así se explica también la facilidad con que gasta más de lo que tiene, razón por lo que a menudo […] tiene que acudir al *empeño*, para obtener a cambio de prendas […] el dinero necesario para satisfacer innumerables tentaciones y poquísimas necesidades; así se explica además que no le importe vivir desgarrado y sin muebles ningunos, siempre que sus apetitos encuentren satisfacción adecuada.[114]

Al atribuirse a la naturaleza, entonces la pobreza se vuelve inherente a ciertas clases sociales. Más aún, esta «naturalización» se acompaña de una visión mecanicista del mestizo. ¿Qué es el *mestizo vulgar*? Una «simple máquina» impulsada por un «resorte que cualquier soplo suelta», dice Chávez;[115] un ser de comportamiento visceral,[116] irracional, y cuya inteligencia, que se juzga demasiado intuitiva e imaginativa, lo volvería insensible al progreso y a la civilización:[117] expresiones que al reducir al hombre a la mecánica de sus órganos, lo deshumanizan. Recordemos la importancia de esta concepción en el desarrollo de la Historia Natural: se describía el animal como una máquina, objeto de impulsos incontrolables. Lo mismo sucede con el mestizo, a quien desde una pretendida cientificidad se envía de regreso a los orígenes infames de la palabra *mestizo*, a su relación con la animalidad. Tesis de la que no hubieran renegado ni Gustave Le Bon ni ciertos darwinistas sociales, de cuya obra Chávez extrajo muchas de sus ideas;

por ejemplo, las que expresa respecto del peso que ejercen el entorno y la herencia, tanto sobre la evolución de las razas como sobre el desarrollo del individuo:

> [el mestizo vulgar] ha tenido […] secularmente como antecesores individuos fortuitamente unidos en desamparado tálamo de incesantes amasiatos, el que tiene así la desgracia de ser hijo, nieto y biznieto de efímeros azares, el que al nacer se encontró rota o deshecha su familia, como rota la habían encontrado sus progenitores y los progenitores de estos, forma el bajo fondo de la sociedad.[118]

Este fragmento basta para reconocer el eco de viejas ideas. Recordemos que durante la Colonia, el mestizo, marcado con el sello de un nacimiento considerado ilegítimo, se asociaba al pecado y la deshonra. En los albores del siglo XX,[119] los prejuicios permanecen y el mestizaje es aún sinónimo de amoralidad: enviados de regreso a la animalidad, juzgados incapaces de dominar sus instintos, léperos y mestizos vulgares solo pueden, según los Científicos, ceder a los vicios y a la tentación.[120]

La tentación del alcohol, por supuesto, que en esa época los esbirros del porfiriato trataban en vano de combatir, pero también de la infidelidad o de la poligamia, que dan lugar a juicios severos, tomados de una moralidad muy victoriana, respecto de la sexualidad supuestamente desenfrenada de los marginales. Como señaló Michel Foucault, ya se pasaba, con los primeros adeptos a la eugenesia, de una «*simbólica* de la sangre» a una «*analítica* de la sexualidad».[121] En este sentido, Chávez todavía está en la intersección de estos dos ejes alrededor de los cuales se desarrolló la política porfiriana de reestructuración de los espacios públicos,[122] reformas administrativas y jurídicas, medidas económicas, etcétera.

El paso de un sistema colonial fundado en parte en discriminaciones raciales –particularmente a través de la división de la sociedad en castas– a un régimen oligárquico requiere otra forma de ejercer y legitimar el poder. Una vez que esta distinción aristocrática, la jerarquía de sangre, desaparece, es necesario apoyarse en un nuevo arsenal ideológico y «científico», basarse en estadísticas y elaborar otro discurso en el que la moral, valor tradicional de la

burguesía, se invocará de manera constante, pero en el que la noción de raza en un país multiétnico que durante mucho tiempo ha padecido el racismo, forzosamente estará presente. Y es precisamente ahí, entre raza y moral, donde entra la sexualidad. Instrumento de procreación y de libertinaje en una sociedad racista y moralizadora, es un fuerte símbolo de transmisión y de transgresión. Precisamente dos nociones que están asociadas de manera secular al mestizaje. Por esta razón, para Chávez una de las diferencias fundamentales entre mestizos vulgares y superiores reside en el carácter ilegítimo del nacimiento de uno respecto del otro:

> … por una parte el descendiente de razas mezcladas que secularmente ha tenido antecesores constituidos en familias estables […]; y por otra el también descendiente de razas mezcladas pero que, en vez de tener un árbol genealógico de familias constituidas que le hayan dado educación social y le hayan formado un alma de cooperador orgánico, ha tenido por lo contrario secularmente como antecesores individuos fortuitamente unidos.[123]

La promiscuidad, la transgresión de las reglas morales fundamentan la discriminación. Al punto de que apenas algunos meses después de la conferencia de Chávez, la sexualidad ocupa el primer lugar en el ensayo de Julio Guerrero, *La génesis del crimen en México: estudio de psiquiatría social*. En esta obra publicada en 1901, Guerrero se muestra más preocupado por la sexualidad de los *pelados* que por sus características raciales. Su ciencia no deja por tanto de someterse a imperativos morales que prestan a las costumbres las mismas fuerzas atávicas que se atribuían a la raza. Pero mientras que esta última fundaba antaño las distinciones de castas, la moral sexual sirve ahora para legitimar las relaciones entre clases vigentes en el porfiriato. No es que la sexualidad haya estado ausente de los discursos de la Colonia ni que las consideraciones raciales hayan desaparecido de los ensayos de los Científicos. Simplemente oscila el orden establecido entre los dos, incluso tiende a invertirse poco a poco. De hecho, de la sexualidad a la virilidad solo hay un paso.

En 1899, Bulnes señala que el mestizo no tiene más ambición que la de ser «muy hombre». En 1901, al asimilar al mestizo vulgar con el *pelado*, Chávez retoma esta afirmación. Finalmente en 1934, Ramos, inspirado en las descripciones de sus predecesores, hace del *pelado* un *macho*. De la raza a la clase y del mestizo al macho: por fin se cierra el círculo.

El macho vulgar de Ramos

Ciudad de México, diciembre de 1934. La paz ha vuelto a México. Dos décadas antes los mestizos vulgares, para retomar una expresión de Roger Bartra, alimentaron «con su dignidad el fuego de la Revolución»[124] hasta volverse los símbolos del régimen posrevolucionario.

Basado en el artículo «La cultura criolla», publicado en 1929 en la revista *Contemporáneos*, así como en dos más publicados en *Examen*[125] en 1932 –«Psicoanálisis del mexicano» y «Motivos para una investigación del mexicano»–, Samuel Ramos desarrolla y profundiza en *El perfil del hombre y la cultura en México*[126] su reflexión respecto de «lo mexicano». Esta expresión, intraducible en muchas lenguas, aparece en todas las obras dedicadas a «lo que es nuestro», a «lo que nos pertenece como propio» y de manera más general a toda obra que plantee una interrogación sobre la idiosincrasia e identidad del pueblo mexicano. El ensayo de Ramos se enmarca en una larga tradición, pero es el primero en introducir en el discurso académico la expresión popular de *macho*. Este término, empleado en la propaganda oficial y en la literatura popular de esta época para designar a un revolucionario valiente –«hombre entre los hombres»–, imprevisible en el peor de los casos pero siempre temerario, en la prosa de Ramos se convierte en marginal vulgar y acomplejado.

Y es que el joven filósofo, inspirado en la psicología social de Alfred Adler, tiene el ambicioso proyecto de develar «el resorte fundamental del alma mexicana».[127] Con este fin, y porque para él encarna el carácter nacional, muestra un particular interés por el *pelado*.[128]

Tuvimos muchas veces la oportunidad, a través del estudio de las obras de sus predecesores, de interesarnos por esta palabra. Hez de la sociedad para Chávez,[129] es ahora para Ramos «el desecho de las grandes ciudades», «un primitivo», un «cero a la izquierda», que «carece de todo valor humano».[130]

«Su nombre lo define con mucha exactitud. Es un individuo que lleva su alma al descubierto, sin que nada esconda sus más íntimos resortes. Ostenta cínicamente ciertos impulsos elementales que otros hombres procuran disimular. El "pelado" pertenece a una fauna social de categoría ínfima y representa el desecho humano de la gran ciudad».[131] Prosigue la descripción del *pelado* como un ser acomplejado, que compensa su sentimiento de inferioridad con la violencia, y la ausencia de cualidades reales por la virilidad y el poder que proyecta en ella:

> Es como un náufrago que se agita en la nada y descubre de improvisto una tabla de salvación: la virilidad. La terminología del «pelado» abunda en alusiones sexuales que revelan una obsesión fálica, nacida para considerar el órgano sexual como símbolo de la fuerza masculina […]. El falo sugiere al «pelado» la idea del poder. De aquí ha derivado un concepto muy empobrecido del hombre. Como él es, en efecto, un ser sin contenido substancial, trata de llenar su vacío con el único valor que está a su alcance: el del macho.[132]

M*acho*, la palabra ya está dicha y poco a poco se impondrá en las ciencias sociales, saliendo de la esfera del folklor y de la literatura popular a donde el mismo Ramos la había relegado. Por otra parte, en la descripción del *macho* encontramos la relación con la animalidad que está en el origen del vocablo. En efecto, para Ramos el macho es un hombre en «la acepción zoológica de la palabra», es decir un «animal»,[133]antes que un ser de sexo masculino. Reconocemos aquí la herencia de los Científicos, y en especial las descripciones del mestizo vulgar de Chávez o del lépero de Guerrero. También se aprecia que la relación sinonímica entre *mestizo vulgar* y *pelado* en la obra de Chávez, en Ramos se desplaza del *pelado* al *macho*. Pero no nos equivoquemos, las caracterizaciones del mestizo, luego del mestizo vulgar, del

lépero, del pelado y finalmente del macho son tan parecidas que no puede tratarse de una simple coincidencia.

Los calificativos que emplea Ramos para describir al *macho-pelado* violento, grosero, irritable, peligroso, impulsivo, fanfarrón, superficial, desconfiado, inestable y falso[134]– son casi idénticos a los que aplicaba Ezequiel A. Chávez al mestizo vulgar/pelado. Peor aún, comparemos estos calificativos con la siguiente descripción: «…los dichos mestizos, mulatos, son brabos [*sic*] y soberbios, haraganes, mentirosos, jugadores, avarientos, de poca caridad, miserables, tranposos [*sic*], enemigo de los pobres yndios [*sic*] y de españoles».[135]

Arrogantes, perezosos, mentirosos, miserables los llama Guamán Poma de Ayala; «raza maldita», la de las sangres cruzadas, que preconiza exiliar a las ciudades o hasta los confines de Chile.[136] La caracterización de los mestizos y los mulatos realizada por este cronista peruano de principios del siglo XVII es sumamente parecida a la del macho-pelado de Ramos. Sin embargo, si bien las palabras y los prejuicios son los mismos, ¿acaso será que el macho-pelado es una nueva encarnación del mestizo?

Ramos no emplea directamente la palabra *mestizo* para caracterizar al pelado-macho. ¿Prudencia, rechazo de toda descripción física, como lo afirma, o simple omisión de lo que, para él y sus contemporáneos, pertenece al sentido común? El aspecto exterior, «pintoresco», del pelado-macho, dice Ramos, no le interesa: se ha reproducido tanto «en el teatro popular, en la novela y en la pintura», que se niega a hablar de ello para dedicarse únicamente a su psicología.[137] Se nota el mismo cansancio en la obra del muralista José Clemente Orozco, que ya en 1923 afirma que detesta «representar en [sus] obras al tipo odioso y degenerado del bajo pueblo», aun cuando los turistas y ricos mexicanos lo recibieran como la encarnación misma de la mexicanidad.[138] Finalmente, nos remitiremos a la introducción del «Psicoanálisis del mexicano» –tercer capítulo de *El perfil del hombre y la cultura en México*– y en especial a los párrafos que preceden la parte consagrada al *pelado*. Cabe recordar que, para Ramos, el pelado-macho

encarna el carácter nacional mexicano, una idiosincrasia marcada, según él, por un profundo complejo de inferioridad, sentimiento «compensado» por la agresividad y la reivindicación de la masculinidad. Leamos ahora lo que nos dice el autor sobre México y su pueblo:

AÑO	TÍTULO	AUTOR	VALOR, VIRILIDAD, VIOLENCIA	MARGINALIDAD, POBREZA	BRAVUCONADA, PROMISCUIDAD, HOLGAZANERÍA, ALCOHOLISMO	MEXICANIDAD, PATRIOTISMO
1615	*Nueva crónica y buen gobierno*	Guamán Poma de Ayala	Brabos [sic]		Soberbioso Haraganes Mentirosos Jugadores Avarientos De poca caridad Miserable Tramposo	
1864	*Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena en México y medios para remediarla*	Francisco Pimentel	Toma por sí mismo la venganza Valiente Fuerte Audacia	Léperos Rancheros Salteadores		Únicos buenos soldados Sostuvieron la guerra de Independencia Heredan las virtudes de las dos razas
1899	*El porvenir de las naciones hispanoamericanas ante las conquistas de Europa y los Estados Unidos*	Francisco Bulnes	Pelear Valiente Ser muy hombre		Fanfarrón Polígamo Infiel Alcoholismo	Ama a su patria

AÑO	TÍTULO	AUTOR	VALOR, VIRILIDAD, VIOLENCIA	MARGINALIDAD, POBREZA	BRAVUCONADA, PROMISCUIDAD, HOLGAZANERÍA, ALCOHOLISMO	MEXICANIDAD, PATRIOTISMO
1615	*Nueva crónica y buen gobierno*	Guamán Poma de Ayala	Brabos [sic]		Soberbioso Haraganes Mentirosos Jugadores Avarientos De poca caridad Miserable Tramposo	
1864	*Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena en México y medios para remediarla*	Francisco Pimentel	Toma por sí mismo la venganza Valiente Fuerte Audacia	Léperos Rancheros Salteadores		Únicos buenos soldados Sostuvieron la guerra de Independencia Heredan las virtudes de las dos razas
1899	*El porvenir de las naciones hispanoamericanas ante las conquistas de Europa y los Estados Unidos*	Francisco Bulnes	Pelear Valiente Ser muy hombre		Fanfarrón Polígamo Infiel Alcoholismo	Ama a su patria

1901	*Ensayo sobre los rasgos distintivos de la sensibilidad como factor del carácter mexicano*	Ezequiel A. Chávez	Destructor [Sensibilidad] expansiva, impulsiva, ardorosa y fugaz, súbita y desproporcionada Valiente Ser muy hombre Amor propio Honor tan quisquilloso como el de los extintos señores feudales	Pelado Mestizo Vulgar Hijo de la plebe Sin hogar Escoria Bajo fondo	Fanfarrón No resiste la sugestión de la falda No resiste la tentación Trabajo irregular Pereza No resiste la bebida embriagante	
1909	*Los grandes problemas nacionales*	Andrés Molina Enríquez	Vengador Inquieto Turbulento Impasible ante atrocidades Robusto Impetuoso	Plebeyo Pobre Vulgar Desharrapado	Inclinación a los placeres sensuales El alcohol lo embrutece y lo degrada	Patriota Población verdaderamente nacional
1934	*El perfil del hombre y la cultura en México*	Samuel Ramos	Macho Peligroso Grosero y agresivo Virilidad Obsesión fálica nacida de considerar el órgano sexual como símbolo de fuerza masculina animal Hombres en la acepción zoológica de la palabra	Pelado Categoría ínfima Desecho humano Menos que un proletario	Valor ficticio Fanfarrón Ostenta cínicamente ciertos impulsos elementales Primitivo Desecho humano	Asocia su concepto de hombría con el de nacionalidad Constituye la expresión más elemental y bien dibujada del carácter nacional

1901	*Ensayo sobre los rasgos distintivos de la sensibilidad como factor del carácter mexicano*	Ezequiel A. Chávez	Destructor [Sensibilidad] expansiva, impulsiva, ardorosa y fugaz, súbita y desproporcionada Valiente Ser muy hombre Amor propio Honor tan quisquilloso como el de los extintos señores feudales	Pelado Mestizo Vulgar Hijo de la plebe Sin hogar Escoria Bajo fondo	Fanfarrón No resiste la sugestión de la falda No resiste la tentación Trabajo irregular Pereza No resiste la bebida embriagante	
1909	*Los grandes problemas nacionales*	Andrés Molina Enríquez	Vengador Inquieto Turbulento Impasible ante atrocidades Robusto Impetuoso	Plebeyo Pobre Vulgar Desharrapado	Inclinación a los placeres sensuales El alcohol lo embrutece y lo degrada	Patriota Población verdaderamente nacional
1934	*El perfil del hombre y la cultura en México*	Samuel Ramos	Macho Peligroso Grosero y agresivo Virilidad Obsesión fálica nacida de considerar el órgano sexual como símbolo de fuerza masculina animal Hombres en la acepción zoológica de la palabra	Pelado Categoría ínfima Desecho humano Menos que un proletario	Valor ficticio Fanfarrón Ostenta cínicamente ciertos impulsos elementales Primitivo Desecho humano	Asocia su concepto de hombría con el de nacionalidad Constituye la expresión más elemental y bien dibujada del carácter nacional

> Al nacer México, se encontró en el mundo civilizado en la misma relación del niño frente a sus mayores. Se presentaba en la historia cuando ya imperaba una civilización madura, que solo a medias puede comprender un espíritu infantil. De esta situación desventajosa nace el sentimiento de inferioridad que se agravó con la conquista, el mestizaje y hasta por la magnitud desproporcionada de la Naturaleza.[139]

México y mestizaje se confunden hasta que uno no puede concebirse sin el otro. A tal punto que cerca de veinte años más tarde, en 1951, anticipando las interrogaciones sobre la relativa ausencia de caracterización racial en sus obras, Ramos vuelve a estas nociones con el fin de asociar el concepto de *mestizaje* a *todos* los grupos de la nación, si no racialmente, por lo menos culturalmente:

> ¿A qué tipo de mexicano corresponden los rasgos que se señalan? ¿Pueden aplicarse igualmente a los blancos y a los indios? A pesar de su diversidad racial me parece que las diferencias no son tan profundas como parece. Los mestizos y criollos tienen muchos caracteres comunes con el indio. Aun cuando los conquistadores españoles dominaron a los indios por la superioridad de su civilización, es un hecho que fueron también en buena parte conquistados por los nativos. Desde el siglo XVI, como lo señaló Luis González y González, los españoles fueron influenciados por la lengua, las costumbres, el ambiente de la vida indígena, hasta el punto que puede hablarse de un mestizaje no únicamente de sangre, sino también de cultura.[140]

Por último, aún más explícito cuando se refiere directamente al *pelado*[141] –ancestro del *macho vulgar*–, un contemporáneo de Ramos, Agustín Yáñez –escritor, político y hombre fuerte del nuevo régimen posrevolucionario– escribe en su introducción a la obra de Joaquín Fernández de Lizardi: «[El pelado] es el mexicano en estado de naturaleza y para mayor connotación el tipo representativo de nuestro mestizaje».[142] No se podría hablar más claro: el pelado, y por consiguiente su alter ego, el macho, en un momento dado *encarnan* el mestizaje.

Casi tres siglos después de la época de Poma de Ayala, los mestizos se asimilan en México a los pelados, y su presencia en la capital a algunos les

sigue resultando igual de intolerable: «heces de la sociedad», afirma Chávez, «desechos de la gran ciudad», contesta Ramos con tres décadas de distancia.

Una comparación entre el léxico empleado en el siglo XVII por Poma de Ayala para describir a mestizos y mulatos, con el utilizado en los siglos XIX y XX por Pimentel, Bulnes, Chávez, Molina Enríquez y Ramos para referirse a los mestizos, y en el caso de este último al macho-pelado, demuestra que estas caracterizaciones no solo se enmarcan en temáticas similares, relacionadas con el valor o la violencia, sino que algunas dependen más directamente de la exégesis parafrástica –por ejemplo, cuando Chávez comenta lo dicho por Bulnes–, de la sinonimia –*brabos* y *valiente*; *léperos* y *pelado*– e incluso de repeticiones literales –*fanfarrón* y *ser muy hombre* para Chávez y Bulnes; *valiente* para los demás–, que además de sus deslices metonímicos evidencian tanto la persistencia de los prejuicios como la capacidad de autogeneración del discurso.

Del *mestizo*, pasando por el *plebeyo* con el cual se identifica, nace el *macho*, estereotipo *masculino* tanto por sus características negativas como positivas.

Como hemos visto, las palabras, los prejuicios son prácticamente los mismos que desde el mestizo hasta el pelado-macho sirven para definir al *pueblo* con el cual se confunden, pero mientras que en la Colonia estas descripciones se enmarcaban en una relación más franca y directa con el poder, los textos de los Científicos y más adelante el de Ramos no solo se invisten de cientificidad sino de objetividad. Esta relación a la vez más estrecha y en ocasiones conflictiva entre *saber* y *poder* borra las marcas, haciendo a este último más insidioso y perverso. El análisis de la validación «científica» de los prejuicios clasistas o racistas de una época nos permite explicar cómo se estructuran de manera duradera las disciplinas que se revisten de «cientificidad», como el psicoanálisis y la psicología social que defiende Ramos, quien de acuerdo con Bartra consolidará «de manera definitiva» la representación «arquetípica de *lo mexicano*», y será el «gran inventor de la anatomía del nuevo mexicano».[143]

Por otro lado, nunca se dará bastante cuenta del éxito que gozó en México

El perfil del hombre y la cultura en México, cuyas tesis, aunque mal recibidas al inicio, durante mucho tiempo marcaron las ciencias y la cultura mexicana, al punto de que el libro de Ramos se volvería imprescindible para todos aquellos interesados en reflexionar sobre los fundamentos de la identidad mexicana.

Sucesivamente, el filósofo Emilio Uranga, el poeta y ensayista Octavio Paz y el psicoanalista Santiago Ramírez, seguidos por el intelectual Carlos Monsiváis y el antropólogo Roger Bartra volverán –aunque solo sea para condenarlo– a este ensayo, y en particular a la descripción del pelado-macho que esbozó Samuel Ramos en 1934.

Mientras tanto, la dictadura del Partido Nacional Revolucionario y luego del Partido Revolucionario Institucional asoció al *macho* con el partido único. De manera que no es posible entender el ácido retrato del macho que esboza Ramos sin volver a los acontecimientos que lo precedieron o al contexto político y social que lo rodea, pues como el filósofo indica, sus reflexiones también se desarrollan en *reacción* al «falso nacionalismo […] del charro y de la china poblana».[144] Por lo tanto, necesitamos explicar esta ideología si queremos entender *cómo* se pudo construir el *macho revolucionario* y su reverso, el *macho vulgar* de Samuel Ramos.

El primero es un héroe belicoso que debe tanto a la figura del mestizo como el segundo. Así, volveremos a encontrarnos con nombres que nos son ya familiares, como Francisco Pimentel, Francisco Bulnes y especialmente Andrés Molina Enríquez, todos ellos esforzados en defender al mestizo –al contrario de Ezequiel A. Chávez–.[145] Uno podría sorprenderse de haberlos visto por un instante reunidos, como en el cuadro anterior; sin embargo, se debe recordar que el discurso social no es monocorde sino polifónico y admite una pluralidad de opiniones que se contradicen y se contestan, en ocasiones hasta confundirse. En efecto, muchas veces las caracterizaciones negativas del mestizo y de sus avatares –*pelados* y demás *léperos*– se construyeron en paralelo y hasta sobre los mismos fundamentos que llevaron a la glorificación nacional de estas categorías. Esta es una reivindicación de la

que se benefició directamente el estereotipo valorizado del *macho*.

NOTAS

[1]François-René de Chateaubriand, *Mémoires d›Outre-Tombe*, t. 1, París, Gallimard (Quarto), 1997, p. 453.

[2]Término despectivo que se usaba en Francia en el siglo XVIII para designar al pueblo que formaba el Tercer Estado. Fue la fuerza popular que asaltó la Bastilla durante la Revolución francesa. [N. de T.].

[3]Véase Enrique Florescano, *Imágenes de la patria*, México, Taurus, 2005, pp. 49-69.

[4]Tanto la *Iconología* de Cesare Ripa, como las diversas alegorías de América pueden verse reproducidas, por ejemplo, en Florescano, *ibidem,* pp. 54-64.

[5]Se puede ver una reproducción de esta obra en Florescano, *ibidem,* pp. 55-59.

[6]Claudio Lomnitz, *Idea de la muerte en México,* México, FCE, 2006, p. 64.

[7]*Idem*.

[8]*Idem*.

[9]*Idem*.

[10]Jean Gayon, «Le terme race est-il encore nécessaire?», *Égalité. Quelle égalité voulons-nous? Télérama* fuera de serie, febrero de 2007, pp. 62-63.

[11]Como subrayan Christian Delacampagne (2000) y Jean Gayon (febrero 2007), esta preocupación por clasificar y categorizar que llevó a Aristóteles a distinguir dos tipos de hombres –los ciudadanos libres y los esclavos– da un fundamento teórico «razonable» a las creencias irracionales que prevalecían hasta entonces. Delacampagne, *Une Histoire du racisme. Des origines à nos jours*, París, Éditions LGF, 2000, y Gayon, «Le terme race...».

[12]Palabra que remite a *mestizar*, ahora en desuso. Procedente del latín *miscere* que significa «mezclar», este verbo –cuyos derivados *mixtus* y *mixticius* se aplicaban en la antigüedad tanto a quien hubiera «nacido de una raza misturada» (Carmen Bernand y Serge Gruzinski, *Historia del Nuevo Mundo,* México, FCE, 1991, p. 7), como a los seres sobrenaturales o «monstruosos» (Nelly Schmidt, *Histoire du Métissage*, París, La Martinière, 2003, p. 16)– todavía expresaba en el siglo XVII la acción de «corromper o adulterar», por relaciones entre individuos de razas distintas, el sistema de castas instaurado por los españoles: «Mestizar […] corromper o adulterar las castas por el ayuntamiento o cópula de individuos que no pertenecen a una misma». Martín Alonso, *Enciclopedia del idioma,* Madrid, Aguilar, 1958, p. 2807.

[13]De hecho, no es exclusivo del mestizo, ya que el término *mulato* deriva de *mulo*.

[14]El uso de este término se generaliza posteriormente, al punto de abarcar a cualquier

«sangre cruzada».

[15]Nelly Schmidt, *Histoire du métissage,* p. 40.

[16]En 1503, el gobernador Ovando recibió en Santo Domingo la orden real de casar a los españoles con las indígenas. Agustín Basave, *México mestizo. Análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez*, México, FCE, 1992, p. 17.

[17]Bernand y Gruzinski, *Historia del Nuevo Mundo,* p. 114.

[18]Para el colono, tanto el mestizo como el mulato siguen marcados por el sello del pecado, como atestigua, en 1673, un agente francés de la Compañía de Indias: «Las negras ya no quisieran conocer sino hombres blancos a fin de sacar a sus hijos de la esclavitud en la que ellas se encuentran, no es justo que estos niños, que son siempre el fruto y la consecuencia del pecado, obtengan esta ventaja del libertinaje de sus padres». Citado por Nelly Schmidt, *Histoire du Métissage,* p. 67.

[19]«El símbolo de la entrega es la Malinche, la amante de Cortés. Es verdad que ella se da voluntariamente al conquistador, pero en cuanto deja de serle útil, la olvida. Doña Marina se ha convertido en una figura que representa a las indias, fascinadas, violadas o seducidas por los españoles, y del mismo modo que el niño no perdona a su madre que lo abandone para ir en busca de su padre, el pueblo mexicano no perdona su traición a la Malinche». Octavio Paz, «Los hijos de la Malinche», *El laberinto de la soledad,* México, FCE, 1998.

[20]Bernand y Gruzinski, *Historia del Nuevo Mundo*, p. 114.

[21]*Idem*.

[22]Antonio Torres, «Criollización del español y americanización, léxico», en Miguel Á. Esparza *et al., SEHL 2001. Estudios de historiografía lingüística*, Hamburgo, Buske Verlag, 2002, p. 978.

[23]*Idem.*

[24]*Idem*.

[25]Garcilaso de la Vega, *Historia de la Florida. Tomo I,* Madrid, Imprenta de Villalpando, 1803, p. 214.

[26]Frédéric Saumade, *Maçalt. Les Transformations mexicaines des jeux taurins*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2008, p. 106.

[27]*Ibidem,* pp. 106-107.

[28]«Porque como son hijos de indias, en cometiendo delito, luego se visten como indios y se meten entre los parientes de sus madres, y no se pueden hallar, y hay muchos dellos que son mejores arcabuceros que los españoles». Richard Konetzke, en Bernand y Gruzinski, *Historia del Nuevo Mundo,* pp. 41.

[29]Al estar a cargo de una *encomienda*, de un territorio, el encomendero era responsable de la evangelización y protección de los indígenas, quienes pagaban un impuesto y

trabajaban para él.

[30]Bernand y Gruzinski, *Historia del Nuevo Mundo,* p. 42; Schmidt, *Histoire du métissage*, pp. 44-45.

[31]Schmidt, *Histoire du métissage*, p. 41.

[32]Arnaud Exbalin, «El control policíaco de la plebe urbana: una utopía de las Luces en América. Los casos de México y Guatemala durante el siglo XVIII», *VIII Congreso Centroamericano de Historia*, julio de 2006.

[33]El 8 de junio de 1692, el hambre provoca una revuelta popular y los insurrectos incendian el palacio del virrey. De 1766 a 1767 estallan revueltas en las provincias de San Luis Potosí, Michoacán y Guanajuato. Annick Lempérière, *Entre Dieu et le Roi, la République*, París, Les Belles Lettres, 2004, pp. 164-167.

[34]*Idem*.

[35]*Ibidem*, p. 158.

[36]Francisco de Güemes y Horcasitas, en Ernesto de la Torre Villar (coord.), *Instrucciones y memorias de los virreyes novohispanos. Tomo 2,* México, Porrúa, 1991, p. 797.

[37]Lempérière, *Entre Dieu...,* pp.158-159.

[38]En Claude Blanckaert (coord.), *Des Sciences contre l›homme. Vol. I: Classer, Hiérarchiser, exclure*, París, Autrement (Sciences et Société), 1993, p. 30.

[39]Citado por Lempérière, *Entre Dieu...,* p. 164.

[40]*Idem*. Una cifra por la que parecen optar los historiadores contemporáneos. Véase al respecto Steve Stern, *La historia secreta del género. Mujeres, hombres y poder en México en las postrimerías del período colonial,* México, FCE, 1999, p. 63.

[41] Lempérière, *Entre Dieu...,* p. 164.

[42]*Ibidem*, p. 165.

[43]Stern, *La historia secreta...*, p. 64.

[44]Torre Villar, *Instrucciones y memorias*, p. 797.

[45]Antonio de Robles, «Relación del tumulto sucedido en esta ciudad de México el 8 de junio de 1962», citado por Exbalin, «El control policíaco...».

[46]Citado por Exbalin, *ibidem*.

[47]Una discriminación entre blancos y mestizos que, por otra parte, no puede basarse en el criterio del color de piel (¿criterios socioeconómicos?, ¿ascendencias?) puesto que, a decir de Humbolt, «¡Gran número de mestizos son casi tan blancos como los Europeos o los criollos españoles!». Citado en Stern, *La historia secreta...,* pp. 52, 63.

[48]En Ricardo Pérez Montfort, *Estampas de nacionalismo popular mexicano*, México, Ciesas, 2003, p. 16.

[49]Stern, *La historia secreta...*, p. 63.

[50]Al respecto, Humbolt ya señalaba que «México es el país de la desigualdad». Citado en *ibidem,* p. 64.

[51]«...hay mucha casta de gente entre los del populacho, lo que dimana el ser sumamente viciosos, y el mayor carácter es el de la embriaguez, juego, lujuria y ratería […] son propensos al uso del cuchillo». Villarroel, en Exbalin, «El control policíaco...».

[52]Torre Villar, *Instrucciones y memorias*, p. 798.

[53]«…ya leeréis en mis discursos retazos de erudición y rasgos de elocuencia; y ya leeréis seguido un estilo popular mezclado con los refranes y paparruchadas del vulgo». Fernández de Lizardi, *El Periquillo Sarniento. Tomo 1,* México, Porrúa, 1965, p. 11.

[54]*Ibidem*, p. 4.

[55]Los *lobos* son, según la terminología del sistema de castas, aquellos cuyos padres son indígena y negro.

[56]Fernández de Lizardi, *El Periquillo...*, p. 161.

[57]*Ibidem*, pp. 162-163.

[58]Torre Villar, *Instrucciones y memorias,* pp. 797-798.

[59]*Ibidem,* p. 798.

[60]Stern también fue sensible a este aspecto que clasifica con razón como un estereotipo. Stern, *La historia secreta,* pp. 84-85. Por su parte, Elisa Speckman señala que, posteriormente, algunos criminólogos del siglo XIX designaron por los nombres de *mestizos* e *indígenas* a una misma población citadina que excluía a los habitantes de zonas rurales, y en particular a las «etnias indígenas del interior de la República»: «Para Manuel F. de la Hoz y Emilio Álvarez, la delincuencia era un fenómeno que concernía a los indígenas, y para Miguel Macedo a los mestizos. Sin embargo, todos se referían al mismo grupo, es decir, a los mestizos que habitaban la capital y *no a las etnias indígenas del interior de la República*». Elisa Speckman, «Las flores del mal. Mujeres criminales en el porfiriato», *Historia Mexicana*, vol. XLVII, núm. 1(185), julio-septiembre de 1997, p. 204. (El subrayado es mío).

[61]Torre Villar, *Instrucciones y memorias...*, p. 797.

[62]«Mansas y pacíficas», «apréciame ver en él a nuestro padre Adán, cuando estuvo y gozó del estado de la inocencia». Citado por Tzvetan Todorov, *La conquista de América. El problema del otro,* México, Siglo XXI, 1987, p. 176.

[63]Stern, *La historia secreta*, p. 61.

[64]El número de agresores de sexo femenino representa un porcentaje ridículo: apenas 7.6% del total, y 5% cuando la agresión es cometida por parejas mixtas. Para un estudio más detallado de los casos de violencia en la región de Morelos entre 1760 y 1821, véase Stern,

ibidem, pp. 73-114.

[65]Véase nuestro capítulo 4.

[66]Nombre que se daba a los positivistas allegados al dictador Porfirio Díaz.

[67]De *ibrida*, es decir «sangre cruzada», que se alteró luego en *hybrida*, por analogía con el griego *hybris*. Plinio usaba esta palabra para designar el cruce de la marrana con el jabalí. Milagros Ezquerro (coord.), *L›Hybride-El híbrido*, París, Éditions Indigo & Côté Femmes (Les Ateliers du Sal), 2005, contraportada.

[68]Ana Cecilia Rodríguez de Romo, «Los médicos como gremio de poder en el Porfiriato», *Boletín Mexicano de Historia y Filosofía de la Medicina,* núm. 5(2), México, septiembre de 2002, pp. 4-10.

[69]Augusto Comte, *Discurso sobre el espíritu positivo* [Julián Marías, versión y prólogo], Madrid, Alianza editorial [1842] 1980.

[70]Dominique Colas, *Races et Racisme de Platon à Derrida,* París, Plon, 2004, pp. 319-320.

[71]Citado por Rovira Gaspar, *Ezequiel A. Chávez ante la condición humana*, Georgia, Proyecto Ensayo Hispánico, 2006, p. 38.

[72]Denis Buican, *L›Évolution et les évolutionnistes*, París, PUF, 1989, pp. 77-78.

[73]Anne Carol, *Histoire de l›eugénisme en France. Les médecins et la procréation XIXe-XXe siècle*, París, Éditions du Seuil, 1995, pp. 9-10.

[74]«Ya que hemos logrado perfeccionar la raza de los caballos, perros, gatos, gallinas, palomas, canarios, serenos [*sic*], ¿por qué no podríamos hacer un intento con la especie humana?». Vandermonde, citado en Anne Carol, *ibidem*, p. 19.

[75]«Julien Joseph Virey inauguraba una larga serie de reflexiones basadas en las observaciones anatómicas más empíricas, las disecciones, las medidas y los cálculos más fantasiosos. Estas técnicas particularmente complejas que, a su vez, exponía –entre muchas otras– el cirujano Paul Broca, fundador de la Sociedad de Antropología de París en 1859 y de la Escuela de Antropología en 1872. Según estos científicos, por cierto, el destino del mestizo era la extinción». Schmidt, *Histoire du métissage*, p. 96.

[76]*Ibidem*, p. 21.

[77]Citado en *ibidem*, p. 97.

[78]*Idem*. Y también Delacampagne, *Une Histoire du racisme,* pp. 159-174.

[79]El título completo de la obra cumbre de Darwin es *Sobre el origen de las especies por medio de la selección natural o la preservación de las razas favorecidas en la lucha por la vida.* [*N. de E.*]

[80]Esta difusión fue extremadamente rápida si se considera el ejemplo del neolamarkismo social. Estas tesis que pretenden «a partir de la influencia del entorno sobre la herencia […] mejorar la especie y la sociedad humana» (Buican, *L›évolution et les évolutionnistes,*

p. 78), fueron introducidas en Francia en 1883 y se encuentran en México desde 1899, año de publicación de *El porvenir de las naciones hispanoamericanas ante las conquistas de Europa y los Estados Unidos,* de Francisco Bulnes.

[81]Gustave Le Bon, *Leyes psicológicas de la evolución de los pueblos*, Madrid, Daniel Jorro editor, 1929, p. 9.

[82]«…como si subiera con Spencer a la cima de la montaña más alta del mundo, desde la que pudiera contemplarlo todo; o mejor aún reiterando la impresión que don Justo Sierra había tenido y de la que él me había hecho partícipe, que el mundo entero había sido puesto por Spencer en nuestras manos: el mundo actual, el mundo ya pasado y el mundo que al cabo venga a ser el final». Chávez, citado en Rovira Gaspar, *Ezequiel A. Chávez...*

[83]Recepción que suscitará este comentario despectivo de José Vasconcelos: «De acuerdo con algunos observadores, todo nuestro retraso, todas nuestras dificultades y nuestras luchas infructuosas se derivan de esta defectuosa e incluso despreciable mezcla de razas. Un destacado filósofo, que por algún tiempo fue maestro incluso en nuestras propias universidades mestizas, el inglés Spencer, nos señaló específicamente como un ejemplo del híbrido sin esperanza, producto de la violación de las sagradas leyes científicas de la purificación, de la evolución redentora». José Vasconcelos, *La raza cósmica: misión de la raza iberoamericana*, México, Porrúa, 2005.

[84]Laurent Mucchielli, *Criminologie, hygiénisme et eugénisme en France (1870-1914): débats médicaux sur l›élimination des criminels réputés«incorrigibles»,* Québec, Université de Québec à Chitoumi, 2000.

[85]*Idem.*

[86]*Idem*.

[87]Francisco Martínez Baca y Manuel Vergara, citados en Pablo Piccato, «La construcción de una perspectiva científica: miradas porfirianas a la criminalidad», *Historia Mexicana*, vol. XLVII, núm. 1, 1997, p. 157.

[88]Ricardo Pérez Montfort, «El pueblo y la cultura: del porfiriato a la revolución», en Raúl Béjar y Héctor Rosales (coords.), *La identidad nacional mexicana como problema político y cultural. Nuevas miradas,* México, CRIM, 2006, p. 62.

[89]*Idem*.

[90]«Mi obra es un *credo* nuevo de moral; en él diseco y expongo a mis compatriotas el mecanismo por el cual la conciencia mexicana llega a perder sus energías». Julio Guerrero, en Roger Bartra (comp.), *Anatomía del mexicano*, México, Plaza y Janés, 2002, p. 48.

[91]Julio Guerrero, citado en Arnold Kraus, «El crimen como cotidianidad», *La Jornada,* 13 de marzo de 1996.

[92]Piccato, «La construcción de una perspectiva...», p. 158. Beatriz Urías Horcasitas, «Medir

y civilizar», *Ciencias*, núm. 60, La Jornada–UNAM, octubre de 2000.

[93]Francisco Martínez Baca y Manuel Vergara, citados en Piccato, *ibidem,* p. 159.

[94]«…bastante degeneradas en razón de su cruzamiento, del medio social en que viven y de muchas otras circunstancias [que] han determinado cierta confusión en sus caracteres fisionómico-anatómicos». Citados en Piccato, *ibidem*, p. 158.

[95]Sobre Reumagnac, véase Ezequiel Maldonado y Concepción Álvarez, «La criminalidad en México de los años treinta», *Tiempo y escritura*, *Revista electrónica*, UAM, núm. 9, julio de 2007.

[096]*Ibidem,* p. 139. De Martínez Ortigoza, *La identificación científica de los reos* (1892). Político, ensayista y profesor de derecho, Manuel Macedo es probablemente uno de los primeros en introducir en la universidad las teorías de los criminólogos italianos Lombroso, Ferri y Garofalo.

[97] En este sentido, la división tradicional entre el discurso de las élites y la cultura popular debe ser considerada con prudencia. Según Piccato, la criminalidad ha sido una preocupación central tanto para una parte importante de la opinión pública como para los ideólogos del porfiriato, como lo atestigua el espacio dedicado a las noticias sobre delitos y crímenes en los periódicos del inicio del siglo XX: «La *Gaceta de Policía*, dedicada enteramente a noticias criminales, decía vender 11 000 ejemplares (*Gaceta de Policía*, 17 dic. 1905). […] La proporción dedicada a las noticias policiales en *El Imparcial* parece haber aumentado durante la década de 1900. En 1906, ocupaban alrededor de 20% del espacio total del periódico, incluyendo notas en la primera página y secciones regulares sobre la cárcel de Belén y las comisarías». *Ibidem*, p. 137. Este interés no refleja solamente el creciente intervencionismo del Estado en materia social, sino también la exigencia moral y la curiosidad morbosa de los lectores.

[98]Ezequiel A. Chávez, en Roger Bartra (comp.), *Anatomía...,* p. 27.

[99]Andrés Molina Enríquez, *Los grandes problemas nacionales,* México, Era, 1983, p. 345.

[100]«Entiendo por ello [hipertextualidad] toda relación que une un texto B (que llamaré hipertexto) a un texto anterior A (al que llamaré hipotexto) en el que se injerta de una manera que no es la del comentario». Gérard Genette, *Palimpsestos. La literatura en segundo grado,* Madrid, Taurus, 1989, p. 14.

[101]Bulnes, citado en Bartra (comp.), *Anatomía*..., p. 34.

[102]*Ibidem*, p. 28.

[103]«…parte del pueblo que me atreveré a caracterizar diciendo que forma un *nomadismo urbano*». *Ibidem*, p. 45.

[104]Al respecto véase George L. Mosse, «Los parias», *L›image de l›homme. L›invention de la virilité moderne,* París, Abbeville (Agora), 1997, pp. 69-71.

[105] Chávez en Bartra (comp.), *Anatomía*..., p. 41.

[106]*Idem*.

[107]«El Peladito: óigame don Teques, ¿pos por qué se lleva a mi vale el Ardilla, siendo que está menos mamey que este roto? El Roto [vestido de sombrero, zapatos y traje oscuro]: no seas menso, porque el hilo siempre se revienta por lo más delgado». *El Diablito bromista*, 16 de julio de 1907, citado en Piccato, «La construcción de una perspectiva...», pp. 143-144. Este fragmento es muy revelador ya que caricaturiza la detención de un amigo del Peladito que, pese a estar menos borracho que el Roto, no posee la prestancia de este ni su riqueza.

[108]«…il fallait dévouer ce maudit animal, ce pelé, ce galeux, d›où venait tout le mal» (...había que sacrificar a ese maldito animal, aquel pelado sarnoso causante de todo el mal), en «Les Animaux malades de la peste», *Fables de La Fontaine*. Esos son los términos con que La Fontaine hace hablar a los animales en la asamblea convocada por el león, donde el lobo reclama la pena de muerte para el burro. En español, las fábulas de La Fontaine se dieron a conocer por la traducción de Bernardo María de Calzada (Madrid, 1787), en la cual desaparecen los términos *pelado* y *sarnoso*. [*N. de T.*]

[109]«El mestizo es valiente, y la prueba es que de su raza salen los únicos buenos soldados en que confían los jefes mexicanos. Los rancheros del campo, los léperos de nuestras ciudades, son gente de un mirar firme y seguro, en su porte confiado, dan a conocer la audacia que los distingue». Pimentel, citado en Molina Enríquez, *Los grandes problemas...*, p. 345. Francisco Pimentel figura entre los que en el siglo XIX dan una imagen positiva del mestizo; volveremos sobre su obra publicada en 1864 en el capítulo *Del mestizo patriota a la raza cósmica*.

[110]*Diccionario del español usual en México*, México, El Colegio de México, 2002, p. 686.

[111]Chávez, en Bartra (comp.), *Anatomía...*, p. 29.

[112]*Ibidem*, p. 41.

[113]«Nuestro pueblo está acostumbrado a pasar la vida de cualquier manera, con habitación o sin ella, vestido o desnudo, sin necesidad de alimentarse sino con lo estrictamente indispensable para no perecer de inanición. Como habitación, le basta un abrigo cualquiera […], cuando mejor alojado está, su mobiliario se reduce a un petate…». Miguel S. Macedo, citado en Piccato, «La construcción de una perspectiva...», p. 163.

[114]Chávez, en Bartra (comp.), *Anatomía...*, p. 31.

[115]*Ibidem*, p. 41.

[116]Otro ejemplo de la muy mentada animalidad del mestizo: «una vez producida la emoción […] predominan en ella las condiciones que pudiéramos llamar viscerales». *Ibidem*, p. 31.

[117]Chávez menciona que su sensibilidad pudiera definirse como cerebral, pero intuitiva, concreta, imaginativa, no intelectual propiamente dicha, abstracta y deductiva. *Ibidem*, p. 41.

[118]*Ibidem*, p. 28.

[119]El ensayo de Ezequiel A. Chávez no se publicó hasta 1901.

[120]«Las parejas de enamorados entre léperos y artesanos, sin recato ninguno, no son en verdad una simple exhibición de galantería y coquetismo sino el retozo animal de los perros, que a fuerza de presiones musculares procuran encender la brama y satisfacer el deseo». Julio Guerrero, citado en Pérez Montfort, «El pueblo y la cultura...», p. 63.

[121]Michel Foucault, *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, México, Siglo XXI editores, 2007, p. 179.

[122]Piccato, «La construcción de una perspectiva...», p. 138.

[123]Chávez, en Bartra (comp.), *Anatomía...*, p. 28.

[124]Roger Bartra, *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, México, Grijalbo, 2003, p. 111.

[125]Las reacciones fueron feroces, como reporta Juan Hernández Luna: «Algunos periodistas calificaron al autor de *Psicoanálisis del mexicano* de escritor "soez e inmoral" y el contenido de ese ensayo "como carne de tribunal correccional". Por este ensayo de Ramos y por dos capítulos de la novela *Cariátide* de Rubén Salazar Mallén también publicados en los números de agosto y septiembre de la revista *Examen,* la Procuraduría de Justicia consignó a Jorge Cuesta, director de la revista, y a sus colaboradores Samuel Ramos y Salazar Mallén señalándolos "como responsables del delito de ultraje a la moral"». Rubén Salazar Mallén, «Los prosistas de Contemporáneos», *Tiempo,* México, enero de 1995, pp. 69-74.

[126]Samuel Ramos (1897-1959), filósofo, miembro del grupo Los Contemporáneos, junto con Carlos Pellicer, José Gorostiza, Jaime Torres Bodet y Salvador Novo, publicó *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934).

[127]Samuel Ramos (1934), *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, Planeta Colección Austral, 2001 [Imprenta Mundial, 1934], p. 52.

[128]«El mejor ejemplar para estudio es el "pelado" mexicano, pues él constituye la expresión más elemental y bien dibujada del carácter nacional». *Ibidem,* p. 53.

[129]«…forma el bajo fondo de la sociedad, es la hez de la misma». Chávez, en Bartra (comp.), *Anatomía...*, p. 28.

[130]En la jerarquía económica es menos que un proletario y en la intelectual, un primitivo». «Es un animal que se entrega a pantomimas de ferocidad para asustar a los demás […]. Tales reacciones son un desquite ilusorio de su situación real en la vida, que es la de un cero a la izquierda». «...el sujeto carece de todo valor humano» Ramos, *El perfil del hombre...*, pp. 54 y 56.

[131]*Ibidem*, p. 56.

[132]*Ibidem,* pp. 54-55.

[133]*Ibidem,* p. 56.

[134]«Toda circunstancia exterior que pueda hacer resaltar el sentimiento de menor valía, provocará una reacción violenta del individuo». «Sus explosiones son verbales, y tienen como tema la afirmación de sí mismo en un lenguaje grosero y agresivo». «De aquí una constante irritabilidad que lo hace reñir con los demás». «Es un ser de naturaleza explosiva cuyo trato es peligroso». «Ostenta cínicamente ciertos impulsos elementales que otros hombres procuran disimular». «El mexicano, amante de ser fanfarrón, cree que esa potencia se demuestra con valentía». «Como él es, en efecto, un ser sin contenido sustancial». «Vive en un continuo temor de ser descubierto, desconfiando de sí mismo». «Su posición es siempre inestable». «La fisonomía que nos muestra es falsa». «El "pelado" tiene dos personalidades; una real, otra ficticia». *Ibidem,* pp. 53-57.

[135]Guamán Poma de Ayala, en Bernand y Gruzinski, *Historia del Nuevo Mundo,* p. 101.

[136]*Ibidem*, p. 101.

[137]«No hablaremos de su aspecto pintoresco, que se ha reproducido hasta el cansancio en el teatro popular, en la novela y en la pintura. Aquí solo nos interesa verlo por dentro». Ramos*, El perfil del hombre...,* p. 53.

[138] «Detesto representar en mis obras al tipo odioso y degenerado del pueblo bajo y que generalmente se toma como asunto "pintoresco" para halagar al turista o lucrar a su costa. Somos nosotros los primeros responsables en haber permitido que se haya creado y robustecido la idea del que el ridículo "charro" y la insulsa "china poblana" representen el llamado "mexicanismo"… Por estas ideas renuncié de una vez por todas a pintar huaraches y calzoncillos mugrosos». En Bartra (comp.), *Anatomía...,* p. 109.

[139]Ramos*, El perfil del hombre...,* p. 51.

[140]Ramos, en Bartra (comp.), *Anatomía...*, p. 111.

[141]Pelado que describe Yáñez en términos muy similares a los que ya pudimos leer sobre este mismo personaje o sobre el mestizo: «Como solo cuenta con su primitivismo realista, el "pelado" se hace entender y respetar por obras de violencia física, con palabras bruscas y sin sentido, con gesto y ademanes de increíble elocuencia o con una oposición pasiva, testaruda». Citado en Bartra*, ibidem*, p. 109.

[142]*Ibidem*, p. 110.

[143]*Ibidem*, p. 109.

[144]Ramos, en Bartra (comp.), *Anatomía...,* p. 116. El charro y la china poblana son dos figuras típicas de la mexicanidad, a las que volveremos en el capítulo 4.

[145]Aquí tampoco es tan simple, ya que Chávez distinguía entre dos tipos de mestizo: «vulgar» pero también «superior».

Los machos revolucionarios: entre raza, clase y nación. Figuras del Nosotros

Ya ves que quebró a la gente
de Bárcenas anteayer
y solo un macho de temple
tiene un igual proceder.
Baltasar Dromundo
Corrido de la muerte de Emiliano Zapata

A partir de las tesis de Américo Paredes, el antropólogo estadounidense Matthew C. Gutmann afirma que las palabras *macho* y *machismo* no aparecen en el folklore popular hasta las décadas de 1930 y 1940,[1] cuando la masculinidad se vuelve ese símbolo nacionalista contra el que se rebelará Samuel Ramos. Según Paredes, otras expresiones mucho más populares como hombrismo, hombría, muy hombre, hombre de verdad, o bien valentía, muy valiente, etc., se emplean al inicio de la Revolución para designar a un hombre, o una actitud, tanto viril como peligroso. Si bien es cierto que el término *macho*, empleado para connotar cierto ideal masculino, se impone con el nacionalismo mexicano posrevolucionario, podemos constatar que su aparición es anterior a la ideología nacionalista revolucionaria. Más aún, su origen es popular, pues en especial lo encontramos en algunos corridos

revolucionarios.

Parecido en ciertos aspectos al cantar de gesta de la Edad Media, y emparentado con la balada heroica por Jean-André Meyer,[2] el corrido es un género musical –nacido en el siglo XVII, según Vicente T. Mendoza– que relata las hazañas de héroes populares, de bandidos sociales, como los llama Hobsbawm,[3] o de rebeldes y demás revolucionarios. Aunque durante el porfiriato ya se cantaba la valentía y la gesta de los salteadores de caminos, cuando el disturbio revolucionario los alcanza estos se convierten en héroes de la Revolución, tal como sucedió con Pancho Villa.

Del bandido al macho, he aquí otra filiación. Es aún más evidente si se considera que Francisco Villa encarna al macho revolucionario en la literatura y el cine nacionalistas –como veremos en el capítulo 4–. Parentesco inseparable del mestizo, que ya desde 1864 señalaba Francisco Pimentel: «los mestizos […] son los que forman las cuadrillas de salteadores audaces que infestan nuestros caminos».[4] Estas raíces del macho marcan una doble connotación, ya que su caracterización, tanto positiva como negativa, está vinculada a la marginalidad, la raza y la clase de los excluidos. En suma, se trata de una génesis mucho más antigua y cargada de prejuicios que la que plantean Gutmann y Paredes.

En cuanto a la aparición del término *macho* para referirse a un valiente, Gutmann señala rastros de este uso en 1915,[5] año en que Mariano Azuela, médico de una de las facciones que comandaba Villa, publica una de las primeras novelas sobre la Revolución: *Los de abajo*. Este título evoca de manera suficiente la postura populista de su autor. En efecto, se trata de describir con realismo el compromiso del pueblo durante los disturbios revolucionarios. El héroe principal, Demetrio Macías, y sus hombres simbolizan, en palabras de Antonio Castro Leal, «todas las formas reprimidas y generosas» que se lanzaron a la lucha «con una cólera ciega y sed de venganza».[6] Este crítico, cercano al Gobierno posrevolucionario –fue miembro del Bloque de los Obreros Intelectuales (BOI) y redactor de uno de los principales órganos de prensa del Gobierno, la revista *Crisol*–, insiste en la

«verdad» de una obra en la que «la realidad palpita sin retoques ni deformación».[7] La novela es crítica y lúcida respecto de la Revolución –aunque pasa inadvertida al momento de su publicación–, y nueve años más tarde se convierte en modelo del nacionalismo posrevolucionario.

De hecho, *Los de abajo* contiene el germen de todo lo que será el éxito posterior de un género conocido como *novela de la Revolución*: ritmo ágil, estilo sin rodeos hecho de diálogos y expresiones coloquiales, con héroes populares contemplados desde un punto de vista exterior que realza la violencia de la acción revolucionaria. Esta novela, que pone en el escenario a revolucionarios valientes y viriles, en el que los hombres son «hombres de veras» y cuyo principal protagonista, Demetrio Macías, es un «machito»,[8] inspirará la propaganda posrevolucionaria y a los escritores nacionalistas.

Por su parte, los corridos, siempre difíciles de fechar con precisión,[9] atestiguan la presencia de los machos en la cultura popular antes de su aparición en el cine, como muestra este fragmento del *Corrido de la muerte de Zapata*, de Armando Liszt Arzubide:

Cuando yo haya muerto,
dice a su subalterno,
les dirás a los muchachos:
con l'arma en la mano
defiendan su ejido
como deben ser los machos.[10]

«Macho: Se dice de un hombre valiente o de carácter fuerte»,[11] *tal es la definición que propone Antonio Castro Leal al final de su antología sobre la* novela de la Revolución, en las páginas que dedica a los mexicanismos nacidos «durante los años de la Revolución».[12] Si bien esta palabra aparece durante los disturbios revolucionarios, tanto Gutmann como Roger Bartra afirman que lo hace debido al nacionalismo que se impuso al *macho*, al punto de volverse uno de los símbolos de la nación posrevolucionaria.

Efectivamente, si bien los eruditos de los siglos XVIII y XIX recurrían a

criterios raciales para legitimar un poder autocrático favorable a la alta burguesía blanca, para el régimen autoritario posrevolucionario, nacido de un movimiento de masas, se trata, por el contrario, de apoyarse en una base amplia y popular. En este sentido, el *mestizo revolucionario* es un símbolo doblemente significativo, puesto que funda, por un lado, la nación mexicana sobre la ilusión de *una* raza, fusión de todas las demás, que sería a la vez singular y plural –que se considera nacional pues este mestizaje pretende englobar a la nación entera–, y por el otro, se basa en un origen histórico compartido: la Revolución del pueblo contra la tiranía.

Santa trinidad del Pueblo, el Estado y la Nación, inseparables en el equilátero del nacionalismo. Asistimos así, de manera paralela, a la apología de la nación mestiza, a otro viraje: en lugar de la burguesía virginal, francófila y porfiriana que encomiaba Julio Guerrero, la Revolución convierte a pelados, léperos y demás mestizos vulgares en machos revolucionarios, héroes de la nación mexicana.

La representación popular del guerrero se somete a la propaganda. Salida de la historia, se coloca bajo la tutela del Estado para servir a la Nación, recreada, reinventada para convertirla en la de un patriota. Después, por un último desliz metonímico, el macho revolucionario se transforma en la encarnación de la masculinidad mexicana, *el mexicano* por excelencia. El mestizo, antes encarnación de lo monstruoso, de lo indefinido, de lo extraño, se vuelve ahora el símbolo del Nosotros.

En los orígenes del nacionalismo

> Todo el que trate de explorar aquel tema [la mexicanidad] se verá obligado a revisar la historia de nuestra nacionalidad, puesto que el hombre como poseedor de un carácter nacional es un producto histórico.
>
> SAMUEL RAMOS, en *Anatomía del mexicano.*

Eric Hobsbawm retoma los trabajos de Ernest Gellner –*Nations and*

Nationalism– para cuestionar la antigüedad y la inmutabilidad del concepto de *nación*: los conceptos «están enraizados social, histórica y localmente»,[13] y por el contrario, el concepto de *nación* sería posterior al nacionalismo: «Las naciones no construyen estados y nacionalismos, sino que ocurre al revés».[14]

Entonces, ¿qué es una nación? Invocando las raíces latinas de la palabra, Gil Delannoi recuerda sus principales componentes etimológicos: «Sí mismo, nacido, heredero de una sangre, un suelo, una lengua, incluso de una moral».[15] Todas son connotaciones que encontramos en el uso moderno cuando la palabra sirve para designar a un grupo de hombres consciente de su unidad histórica, geográfica, social, política, cultural o racial.[16]

Desde luego, en el momento de la Independencia México tiene un territorio, pero heredado de la antigua Nueva España y, por ende, delimitado administrativamente de manera arbitraria. El país posee una lengua, el castellano, pero aunque la comparte con casi toda América Latina, en los territorios independientes sigue reservada para un reducido número de personas. No hay raza única, ni siquiera una etnia, sino razas discriminadas durante mucho tiempo por el sistema de castas, y divididas en numerosas comunidades. En cuanto a las culturas, forman verdaderos mosaicos cuyas ricas y variadas piezas a veces se encuentran separadas por extensas tierras impenetrables debido a la falta de vías de comunicación transitables. ¿Se puede entonces dar a México el nombre de *nación*?

En 1821, como indica Rafael Segovia en *El nacionalismo mexicano: los programas políticos revolucionarios (1929-1964)*, «uno se puede preguntar si un habitante de California se sentía y se sabía mexicano», y también señala que en América «el Estado siempre precede a la nación».[17]

De hecho, para que surgiera una ideología nacionalista susceptible de construir la nación,[18] era necesario un gobierno capaz de estructurar el país. La longevidad (1876-1910), el autoritarismo, pero también la relativa paz que caracterizan al régimen del dictador Porfirio Díaz, le permiten, más que a cualquier otro, consolidar el Estado, primer elemento del nacionalismo.

Un Estado de desigualdad

> La nación existe como voluntad de un grupo y esta voluntad pretende crear un Estado, primero porfirista y más tarde revolucionario.
>
> Jean Meyer, La Revolución mexicana.

El México de Porfirio Díaz conoce un crecimiento excepcional a finales del siglo XIX, sobre todo porque el período de las guerras de Independencia estuvo marcado por la recesión. La urbanización se acelera, se construyen carreteras y ferrocarriles y fluye el capital extranjero.[19] Signo indiscutible de este crecimiento es que la población casi se duplicó entre 1876 y 1910: de 9 millones creció a 15 millones.[20] Y sobre todo, es la época en que se imponen «los poderes de un Estado centralizador».[21] Pero en 1895, así como existe un Estado fuerte que anuncia el futuro Estado-nación posrevolucionario, también persisten algunas desigualdades, y aparecerán otras.

Todavía afectan al país enormes desequilibrios geográficos, en tanto que las diferencias étnicas aún son causa de divisiones profundas. Mientras las provincias del centro y del sur dan muestra de un grave retraso económico respecto de la ciudad de México, y los pequeños campesinos mal que bien resisten a los hacendados, el norte, más rico y con una fuerte mayoría blanca, está siempre en guerra contra los indios yaquis. Por otra parte, las tierras cercanas a la frontera con los Estados Unidos son inmensas y están poco pobladas, en tanto que las del sur presentan una población más importante, indígena y mestiza, en donde todavía reina el espíritu comunitario.[22] Estos desequilibrios, tanto económicos como étnicos, tendrán una influencia muy profunda en las facciones que participarán en el movimiento revolucionario. A estos problemas, en parte heredados de la Colonia y en parte de la Independencia, se suma una política porfiriana que beneficia a la población de manera muy desigual.

Así, la entrada al nuevo siglo está marcada por un considerable descenso de los sueldos en la agricultura (cerca de 20%) y en la industria.[23] En cambio, la producción y las ganancias no dejan de aumentar. De hecho, la

modernización tanto de la industria como del campo reduce la necesidad de mano de obra. A ello se suma la ruina del artesanado provocada por la industrialización, así como el aumento del precio de los alimentos, aun cuando se incrementan las exportaciones agrícolas. Campesinos y obreros, empobrecidos, se unen en las grandes ciudades a los ya fuertes contingentes de pelados y demás léperos. El contraste es todavía más violento cuando se compara con el enriquecimiento de algunos grandes terratenientes, especuladores y otras personas cercanas al régimen.[24]

La revancha de los pelados

> El impacto de la revolución tecnológica porfiriana con sus consecuencias sociales y políticas, sobre las estructuras complicadas por antagonismos de clase y de cultura, viene a ser el punto de partida de la Revolución, crisis permanente en que están presentes las diferentes etapas de la historia mexicana, la Edad Media y los tiempos modernos, el mundo precortesiano y la revolución industrial.
>
> JEAN MEYER, *La Revolución mexicana.*

En el primer capítulo vimos esa mezcla de fascinación y terror que se apodera de los Científicos cuando examinan a la plebe. En 1901, Julio Guerrero opone a la vulgaridad y promiscuidad degradante de los pobres un ejemplo no menos falso: el de la «señora decente»,[25] encarnación burguesa de todas las virtudes y símbolo inequívoco de una élite blanca y victoriana que ostenta todos los criterios porfiristas de «lo conveniente». Los parias de la modernidad que perturban el sereno orden de la burguesía porfirista figuran igualmente como contratipos: son, en la construcción discursiva, el *reverso* exacto del canon ideal de la señora decente porfiriana. Estos son los prejuicios que los Científicos no dudan en naturalizar con el fin de dar legitimidad y perpetuar el orden arbitrario del porfiriato.

Las teorías positivistas basadas en el atavismo y la degeneración apartan el examen de la pobreza y de la marginalidad de sus causas políticas y sociales –

vivas refutaciones de la empresa modernizadora porfiriana–. La invocación de una naturaleza que divide en dos a la humanidad puede aliviar la conciencia y satisfacer el ego de las clases que se juzgan superiores, pero quita las responsabilidades políticas al régimen y a sus ideólogos, además de justificar el empleo de medidas represivas –tanto, que José Yves Limantour, secretario de Hacienda y Crédito Público y líder de los Científicos, convoca, en términos fuertemente inspirados en el darwinismo social y la doctrina eugenésica, a exterminar a los más débiles–.[26] A la violencia porfiriana responderá la violencia de los mestizos vulgares durante la Revolución.

La reacción de los intelectuales excluidos del régimen tendrá el mismo vigor. Los conflictos de clase y entre generaciones oponen a los Científicos en el poder contra los jóvenes recién titulados de la burguesía mexicana.[27] Esta ruptura ideológica se debe esencialmente a una sociedad de literatos, el Ateneo, compuesta de una veintena de miembros, escritores y filósofos en su mayoría, entre los cuales figura –además de Alfonso Reyes y Antonio Caso– el joven jurista José Vasconcelos.[28] Futuro secretario de Educación en el régimen de Obregón, inventor en 1925 de una formidable utopía basada en el mestizaje, *La raza cósmica*, será –antes de que lo obliguen a exiliarse– uno de los más ardientes defensores de la Revolución y su principal ideólogo. Pero los miembros del Ateneo no son los únicos inconformes.

Los maestros de primaria, mal pagados, se sienten atraídos por el anarcosindicalismo europeo. Algunos, como Otilio Montaño y Manuel Chao, serán consejeros de Emiliano Zapata o de Pancho Villa, mientras que Plutarco Elías Calles se convertirá en presidente de la República.[29] Muchos hacendados que tradicionalmente apoyaban a Porfirio Díaz se quedaron en la ruina a raíz de la crisis bancaria de 1907, y en 1910 todavía eran hostiles al dictador. La cólera está latente y contagia hasta a los Científicos más lúcidos. Signo premonitorio de la Revolución, Andrés Molina Enríquez publica en 1909 una obra crítica contra el régimen, *Los grandes problemas nacionales*, en la que denuncia la desigualdad en el reparto de tierras y la ausencia de unión nacional causada por la heterogeneidad étnica, cultural y económica.

En 1909, señala Meyer, la dictadura se mantiene esencialmente a causa de «la debilidad de sus adversarios»,[30] pero al final de la primera década del siglo todo se acelera. Al año siguiente, el joven abogado Francisco I. Madero cuestiona la séptima reelección del dictador, y el 5 de octubre declara, con el conocido Plan de San Luis, la invalidez del proceso electoral, a la vez que reclama para sí la presidencia provisional. Mientras Madero moviliza cerca de 20 000 hombres en la frontera con los Estados Unidos, la provincia se subleva: Villa y Maytorena en el norte, Zapata en Morelos, los Figueroa en el sur, etc.[31] Díaz, enfermo y temeroso de una intervención estadounidense, intenta negociar. Luego se lleva a cabo una proeza: Pancho Villa toma Ciudad Juárez. El 25 de mayo de 1911, el viejo dictador se refugia en Francia. Se aclama a Madero. A su lado, un joven escritor alista sus primeras armas. ¿Su nombre? José Vasconcelos.

Recordemos que en México, antes de 1910, el positivismo triunfaba entre los partidarios de Díaz. De ahí que, como constata Annick Lempérière, las tesis de la Sociedad Positivista, por estar relacionadas con el poder, son duramente atacadas por los revolucionarios, esos mismos que «van a forjar y dominar el pensamiento mexicano durante los años de reconstrucción y los posteriores».[32]

Esta oposición al positivismo también permite explicar, además del papel que pudieron desempeñar el pelado y el mestizo vulgar durante la Revolución, el favor del que disfrutaron –a veces con otros nombres– en algunas producciones intelectuales posrevolucionarias. Defender al pueblo y al mestizo es, desde luego, rendirles homenaje por su participación activa en la lucha, pero también es adoptar una postura intelectual, ir precisamente en el sentido contrario al positivismo porfiriano y, al final, enmarcarse en una corriente política, incluso en una ideología que, de popular en tiempos de la Revolución, se volverá populista y nacionalista en la era posrevolucionaria.

La «máquina» nacionalista

Esta ideología sin duda vaga, seguramente simplista, es

> coherente y operatoria más allá de sus contradicciones, y se sitúa más al nivel de las creencias o de los sentimientos que de los conceptos.
>
> JEAN MEYER, *La Revolución mexicana.*

El nacionalismo procede, en parte, del discurso de los dominantes y de sus aparatos. Cercana a la acepción marxista de la palabra, la ideología nacionalista se inscribe en un proceso de dominación encarnado por las instituciones que se empeñan en legitimar, a través del discurso, el orden existente.[33] El régimen posrevolucionario mexicano no solo reactiva una parte de los aparatos que funcionaban durante el porfiriato,[34] sino que construye otras estructuras estatales que sustentarán y legitimarán su poder. Así es como José Vasconcelos, en el Gobierno del general Obregón, crea en 1921 la Secretaría de Educación Pública, que se encargará de forjar una verdadera cultura nacional. Se organizan *misiones culturales* formadas por maestros de primaria y trabajadores sociales; están a cargo de promover la higiene, la puericultura, el artesanado, la modernización de la agricultura, etc., en las comunidades indígenas.[35] Dado que el español es la lengua de enseñanza, se produce una castellanización progresiva del país. La lengua se vuelve un elemento constitutivo de la nación. El mestizaje cultural y racial establece el segundo fundamento teórico de esta empresa vasconcelista –Vasconcelos, como veremos, reivindica la superioridad racial del mestizo en *La raza cósmica*–, la escuela es llamada a organizar la amalgama de referencias con miras a fabricar una verdadera *nación mestiza*. En cuanto a la Secretaría de Educación, si bien elabora los libros escolares, publica y difunde la obra de autores mexicanos, así como obras clásicas de la literatura y el pensamiento universal, sobre todo reescribe la Historia, difundiendo mediante sus publicaciones nuevos símbolos de la nación. Finalmente, entre 1921 y 1924, se crean otros departamentos, además del de Cultura Indígena. Los de Bellas Artes y Publicaciones durante mucho tiempo requerirán el talento de numerosos pintores y escritores.[36] Es la época en la que se desarrolla el muralismo y los muros del país se cubren de imágenes que glorifican la

Revolución y la nación mexicana,[37] pero sobre todo al pueblo y sus héroes –el macho revolucionario también es una representación gráfica.

Sin embargo, lo que en el trabajo de Vasconcelos todavía se enmarcaba en un ideal educativo, incluso nacionalista, a partir de 1924 se vuelve –afirma Meyer– un adoctrinamiento: «la escuela "socialista" coincide con el desarrollo completo del nacionalismo cuya difusión asegura. La educación protege la vulnerabilidad del poder y prepara su continuidad integrando a las masas en el sistema socioeconómico e ideológico».[38] En 1929, con la misma meta, Calles reúne todas las corrientes revolucionarias en un solo partido, el Partido Nacional Revolucionario (PNR) –del cual se vuelve el máximo líder–, y hace un llamado a los «intelectuales de buena fe» a colaborar con él.[39]

Si bien el partido neutraliza a la «familia revolucionaria», no incluye a todas las fuerzas populares. Desde luego, Calles controla, con Luis Morones, la poderosa Confederación Regional Obrera Mexicana (CROM), pero no basta. Aún se temen veleidades revolucionarias, así que es necesario, dice, estar alerta y desarrollar la propaganda. Este será uno de los temas del célebre Grito de Guadalajara, que no solo llama a encauzar las fuerzas vivas y antaño incontrolables de la Revolución, sino a *forjar* nuevos valores: «La Revolución no ha terminado. Los eternos enemigos la acechan […] Es necesario que entremos al nuevo período de la revolución, que yo le llamaría el período revolucionario psicológico; debemos entrar y apoderarnos de las conciencias de la niñez, de las conciencias de la juventud, porque son y deben pertenecer a la revolución […] pertenecen a la colectividad».[40]

«Esta voluntad de acaparar a TODO el individuo», comenta Jean-André Meyer, es el nacionalismo: «psicología social combinada con una ideología primaria, capaz de orientar la acción».[41] Pero en una comunidad heterogénea, solo ciertos rasgos inspiran corrientes de pensamiento que, a su vez, «engendrarán nacionalismos más o menos vivos y vivaces».[42] A partir de entonces, el nacionalismo ya no es un término que sirve para designar toda clase de referencia política a la nación, sino también un tipo de ideología que traduce un miedo a la decadencia y un deseo de reaccionar contra el presente,

llevando a una reescritura de la historia para dar más credibilidad a un proyecto de porvenir nacional. Un nacionalismo que se caracterizará, como lo subraya Delannoi, por una forma de organicismo en la que el individuo le debe todo a la nación y a la colectividad en nombre de un principio de vitalidad y de longevidad superiores. Ideología que, según este mismo autor, recurrirá además a la propaganda para sustentar y encauzar el sentimiento nacional y obtener un poder político.[43]

En respuesta a las exhortaciones de Calles, políticos e ideólogos del régimen construyen un discurso nacionalista destinado a fundamentar el poder –lo que el Comité Organizador del PNR denomina *ideología definida*, susceptible de conquistar la «voluntad de los ciudadanos»–.[44] Sindicatos de escritores y de pintores, revistas, periódicos, concursos, obras teatrales y después cinematográficas son financiados por el régimen. Puesto que la relación que una sociedad mantiene con el acto fundador que la instauró es *fundamental*, como señala Paul Ricœur,[45] la Revolución de 1910 se convierte fatalmente en un punto esencial de la ideología nacionalista mexicana posrevolucionaria. Así, el patriotismo, la Revolución y el pueblo se imponen como temas, y el macho –popular, patriota y revolucionario– como uno de sus héroes favoritos. El discurso propagandístico, «producto y productor de una política de masas»,[46] se expresa así con términos propiamente mexicanos: *producto*, posee rasgos históricos, geográficos y culturales que le son propios; *productor*, articula las ideas, creencias y doctrinas en un contexto específico. Por lo tanto, se podría hablar del *nacionalismo mexicano* como de un discurso dotado de las cualidades intrínsecas que responden al deseo de legitimación de «la autoridad existente» por un «proceso de *distorsión*»[47] de la Revolución.

En efecto, aunque el Estado no nació con ella, después de más de diez años de disturbios y guerras civiles debe, más que nunca, asentar su legitimidad. Por un lado, se trata de no repetir el error del viejo dictador y asociar el pueblo con el Estado para perdurar,[48] y por el otro, de evitar las divisiones entre quienes dirigen el país. Madero, Zapata, Villa, Flores Magón y Carranza, al destrozarse mutuamente por revoluciones irreconciliables, estuvieron a

punto de perder la Revolución.[49] De manera que a partir de entonces, los disturbios revolucionarios tienen que constituir un momento singular y único; así como Pueblo, Estado y Nación deben ser uno solo.

Para lograrlo: un instrumento, el nacionalismo; un caudillo, Calles; un partido único, el PNR. Obregón ya oponía el Estado –«nuestro Padre»–, a la Iglesia –«nuestra Madre».[50] De 1924 a 1934, Calles habla de ir «"forjando la Patria" con la escuela, la fábrica, la reforma agraria, la integración de los indios, el Estado».[51] Y Meyer agrega entonces que este líder «no oculta sus simpatías por Mussolini, ya que como él, para conseguir sus objetivos: "orden y progreso", está dispuesto a todo».[52]

Annick Lempérière reporta, en *Les Clercs de la nation* [*Los clérigos de la nación*], que el lema de los ideólogos del régimen porfirista era «Orden y progreso»:[53] y después de veinte años, ese es también el lema del nacionalismo posrevolucionario.

¿Los revolucionarios, divididos, se destrozaron mutuamente en cuanto cayó el dictador? Su sacrificio se debe sublimar, el pueblo ha de ser *uno* solo. Único e indivisible frente la adversidad, encarnará en la figura del mestizo triunfante, de la cual intelectuales e ideólogos harán sucesivamente el crisol y el mortero de la nación.

Del mestizo patriota a la raza cósmica

El relámpago de la Revolución ciega por su brutalidad. Es olvidar que la violencia de los pueblos está hecha, como señala la historiadora Jacqueline Covo-Maurice, de «múltiples tensiones más o menos ocultas o reprimidas durante mucho tiempo».[54] Aunque principalmente fueron provocadas por las desigualdades socioeconómicas, en México estas tensiones en gran parte responden a las discriminaciones raciales.[55] Sin embargo, desde la Colonia hubo reacciones por parte de los apasionados defensores del mestizaje. Recordemos al más célebre, el inca Garcilaso de la Vega. Nacido en Perú de padre corregidor, Sebastián Garcilaso de la Vega, y cuya madre, Isabel

Chimpu Ocllo, era nieta de Tupac Inca. Al irse a España se convierte en uno de los primeros escritores que reivindican su identidad mestiza, fusión positiva de las dos culturas. En México, otros lo seguirán en su oposición a lo que se considera «vicios de ambas razas», y exaltarán las ventajas del mestizaje. Pero ya hemos visto que, a pesar de las críticas, no desaparece la discriminación. Peor aún, sobrevive a la Independencia.[56] No obstante, si las desigualdades sociales y raciales persisten, la participación de las «masas populares» en las luchas de Independencia marca la irrupción de los grupos de mestizos en la historia. Más aún, las guerras contra Estados Unidos y Francia se acompañan del surgimiento progresivo de la cuestión nacional; y poco a poco el mestizaje aparece como uno de los elementos constitutivos de la nación.

Así, en *Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena en México y medios para remediarla*, de 1864, Francisco Pimentel refuta el prejuicio tradicional de los vicios de las dos razas que se atribuye al mestizaje. «Raza de transición», el mestizo es, al contrario, uno de los elementos susceptibles de disolver las diferencia étnicas y conducir a la unión del país. Su imagen plebeya no desaparece por completo, pero le reconocemos una participación histórica en las guerras de Independencia, que hace que incluso léperos y salteadores de caminos ahora posean *valentía*.[57] Esta caracterización en sí anuncia el advenimiento, medio siglo más tarde, del macho heroico y patriota.

Otra guerra civil, la célebre guerra de los Tres Años o de Reforma, y los repetidos conflictos con los Estados Unidos (1835-1836, 1846-1848) y Francia (1862-1867) reforzaron poco a poco esta representación. De hecho, en uno de los períodos más críticos para el mestizaje, el porfiriato, el *Científico* Francisco Bulnes reconoce en el mestizo, además de su valentía, un «sentimiento nacional»: es susceptible no solo de «amar a su patria», sino de ser consciente de lo que puede ser «una gran nación».[58] Y no se trata de una casualidad. Hemos visto que la construcción de un Estado fuerte durante el porfiriato anuncia y prepara la ideología nacionalista posrevolucionaria.[59]

Los precursores

El gran teórico de la nación mestiza[60] –que relaciona política, nación y raza– es Andrés Molina Enríquez, con su ensayo *Los grandes problemas nacionales.* Fusión perfecta de las razas,[61] aun cuando siempre se asoció al valor y a la violencia,[62] el mestizo se convierte, gracias a este autor, en elemento clave de la nación, encarnación de una etnia propiamente mexicana llamada a dirigir al país: «La base fundamental e indeclinable de todo trabajo encaminado en lo futuro al bien del país tiene que ser la continuación de los mestizos como elemento étnico preponderante y como clase política directora de la población».[63]

Cabe notar que Molina Enríquez no es el único, ni tampoco el primero, en haber hecho del mestizaje el crisol de la nación mexicana. La reacción al Otro –a la imagen que el Otro se hacía y daba al Nuevo Mundo– ya había provocado una defensa apasionada del mestizaje por parte del inca Garcilaso. Pero en México, la susceptibilidad de los criollos también se había expresado poco a poco. Por ejemplo, en oposición a la iconografía europea que personificaba al Nuevo Mundo mediante los rasgos de una salvaje, un gran número de criollos preferían a una indígena vestida púdicamente, incluso a una mujer blanca o mestiza.[64]

Más allá de estas cuantas reacciones, Enrique Florescano señala que fue la creciente aceptación de la virgen de Guadalupe –la Virgen Morena por excelencia– y la fusión de esta imagen religiosa y extremadamente popular con el águila y el nopal de la antigua Tenochtitlan, lo que constituyó el evento más importante desde el punto de vista simbólico.

En efecto, en el siglo XVI la Virgen se le aparece a Juan Diego, y se convierte tanto en la protectora de los indígenas y de las castas, como en símbolo de una América católica, fruto de la conquista y la evangelización española –polisémica, la Virgen podía ser reivindicada por todos–. La fusión con el símbolo azteca le confiere una profundidad histórica sin precedente, al tiempo en que la plasma definitivamente en un área específica que, a partir de entonces, la vuelve apta para simbolizar a una sola nación.[65] De hecho, fue

tanto el éxito de esta unión que el águila y la Virgen se convirtieron en el estandarte de las tropas independentistas de Morelos en 1810. Como señala Brading, constatamos que incluso desde el siglo XVII el odio creciente, tanto de los criollos como de las castas hacia los españoles –que a la larga se revertirá en contra de los primeros–, poco a poco favorece una visión positiva del mestizaje.[66]

Sobre todo es en el siglo XVIII cuando el desprecio profesado por ciertos intelectuales europeos en contra de América suscita reacciones nacionalistas que favorecen la elaboración de un discurso positivo sobre el mestizaje. Así, las teorías racistas de Cornelius De Pauw y de Robertson, que pretendían una supuesta inferioridad de los americanos, provocan desde la Patagonia hasta los desiertos de California una reacción airada de defensa por parte de los intelectuales latinoamericanos. Uno de estos intelectuales fue el chileno Manuel de Salas (1753-1841), que condenando los prejuicios de De Pauw, en 1801 declara que es deber de los intelectuales criollos defender su honor y refutar, a cualquier costo, tales afirmaciones.[67] De hecho, sigue en esto a su ilustre predecesor: Francisco Javier Clavijero (1731-1789).

Veinte años antes, este jesuita pretendió escribir «una historia de México por un mexicano» –la *Historia antigua de México* (1780-1781)–, en la que critica los prejuicios de De Pauw y de Robertson y reivindica la riqueza de la identidad criolla para exaltar las virtudes de un mestizaje susceptible de unir a una sociedad étnicamente dividida –reclamando así los valores prehispánicos como propiamente mexicanos, y constituyendo una de las primeras manifestaciones de patriotismo e indigenismo.[68]

Posteriormente, y pese a las preferencias políticas que oponen al primero contra los otros dos durante la Intervención francesa, Francisco Pimentel, Justo Sierra y, sobre todo, Vicente Riva Palacio, cada uno en su momento y con mayor o menor énfasis, durante el siglo XIX defienden la mezcla de razas como un elemento constitutivo y benéfico de la nación mexicana:

> La raza que conquistó la independencia de México era una raza nueva sobre la Tierra, que con el derecho que le daban sus poderosos elementos, conquistaba una patria,

> formaba una nación, y no era el anciano que torna tras largo cautiverio a ocupar sus puestos en el hogar de las naciones, sino el joven y vigoroso adolescente, que sacudiendo de grado o por fuerza la paternal tutela, se presenta apoderándose del puesto que le pertenece en la poderosa asamblea de los pueblos libres.[69]

Después de la Revolución la ideología nacionalista se impone poco a poco, cuando la mestizofilia –este amor por el mestizo y, de manera más general, por el mestizaje– gana la adhesión de pensadores e ideólogos mexicanos. Una ideología siempre en contra que, lastimada por el positivismo, se coloca bajo el signo de la inversión.

Así es como Manuel Gamio, antropólogo y arqueólogo formado por Franz Boas, rechaza en 1916, en *Forjando patria*, los presupuestos raciales de los Científicos respecto de la inferioridad del indígena. Gracias a sus excavaciones arqueológicas en el sitio de Teotihuacan y a sus investigaciones antropológicas, Gamio esperaba demostrar que los indígenas no son únicamente los depositarios de una gran civilización, sino que poseen una cultura propia expresada en tradiciones que siguen vivas. Un redescubrimiento del folklore indígena y, en general, del mexicano, que se convertirá en objeto de una política cultural constante al terminar la Revolución.[70] Pero aun siendo indigenista, Gamio trataba de revalorizar la cultura indígena lanzando esta palabra de orden revolucionario: *indigenicémonos*,[71] con la finalidad de que se integrara a la nación mestiza mexicana. Este mestizaje, que se pretende esencialmente cultural, no ignora por eso la cuestión racial que impondrán los años y el mejoramiento progresivo de las condiciones económicas y sociales en las comunidades indígenas que poco a poco, según él, forjarían –de ahí el título de su obra– una verdadera patria mexicana.

La raza cósmica o la utopía mestiza

«Háblese al más exaltado indianista de la conveniencia de adaptarnos a la latinidad y no opondrá el menor reparo»,[72] señala José Vasconcelos, el gran

instigador de la política cultural nacionalista mexicana de la década de 1920. Vasconcelos lleva el discurso de sus predecesores hasta sus últimas consecuencias, pues no solo defiende el mestizaje sino que, en 1925, proclama la superioridad racial del mestizo, perteneciente a la raza cósmica, que está llamada a reinar en el mundo. En *Éléments de recherche pour la synthèse de* La raza cósmica *de José Vasconcelos* [*Elementos de investigación para la síntesis de* La raza cósmica *de José Vasconcelos*],[73] Claude Fell señala, con razón, la influencia de Henri Barbusse, de Romain Rolland, de Bergson y de Nietzsche en las tesis vasconcelistas.

En efecto, volvemos a encontrar el internacionalismo de Barbusse y Rolland, «el impulso vital»[74] de Bergson y la preponderancia de la acción nietzschiana –pensamos en seguida en su definición de *superhombre*–,[75] invocados en contra de las teorías evolucionistas de Darwin y Spencer, de las tesis racistas de Gobineau o de Gustave Le Bon y del positivismo al que apelaba el porfiriato. Además, está implícito el humanismo y la Ilustración, Montaigne y Rousseau, y por supuesto variaciones sobre la figura del *buen salvaje*. Si bien el texto de Vasconcelos está cargado de referencias filosóficas tanto explícitas como implícitas, se inscribe sobre todo en un género que no es ni ensayo filosófico ni ficción, sino utopía. Realmente se trata de una *utopía americana* –retomando la expresión de Abelardo Villegas–,[76] hija de la aspiración a la unidad latinoamericana proclamada por Bolívar –de hecho citado en varias ocasiones–[77] y de la latinidad espiritual de Rubén Darío, de las teorías de Francisco Pimentel, pero también de las fantasías filosóficas sobre la Atlántida[78] y El Dorado, las reflexiones piadosas de un Durán o de un Vasco de Quiroga[79] y de la *Utopía* de Tomás Moro.[80]

Un sueño que también se define en *contra*: contra el poderoso vecino americano en la tradición de Mina, de Martí y de Molina Enríquez, y contra Spencer por predicar un amor muy cristiano hacia los más débiles. Así, en oposición al panamericanismo de los Estados Unidos, invoca la latinidad; contra Darwin, el impulso vital; contra la ley de los tres estados de Augusto Comte[81] invoca sus propios estados de la evolución, donde el arte y la estética

–con claras reminiscencias de Nietzsche, Schopenhauer y Rodó– ocupan un lugar privilegiado.[82] Finalmente, se coloca contra los Científicos, de quienes retoma las descripciones del mestizo *impulsivo* y del indígena *hermético*, pero para otorgarles, como muchos de sus contemporáneos, atributos positivos.

Esta rápida síntesis de sus ideas, parafraseando a Vasconcelos, también lo es de sus lecturas y de su época.[83] Concepciones ocultistas y románticas[84] se mezclan con teorías científicas. Por medio de uno de los sincretismos intelectuales más caprichosos, Nietzsche se codea con la Biblia y se critica a Spencer en nombre de Hermes Trimegisto. Más que las obras de otros autores sobre el mestizaje, *La raza cósmica* es un palimpsesto, una reescritura y una interpretación en la que las referencias literarias, filosóficas, religiosas, científicas o esotéricas se cruzan y se enredan para construir una imagen utópica del mestizo, simbiosis de todos los ensayos publicados al respecto.

Sin embargo, es una creación que se inscribe por y con relación a una realidad nacional. El compromiso político de Vasconcelos confirma este último punto: las acciones culturales que desarrolla, la pintura mural que subvenciona[85] no tienen otra finalidad que exaltar al pueblo mexicano y a los héroes de la Revolución. Su compromiso con los maderistas, su participación en la Convención de Aguascalientes y en el seno del Gobierno de Obregón, y su posterior candidatura a la Presidencia de la República en 1929 prueban que, en ciertos momentos de su existencia, colaboró y, de cierto modo, legitimó el poder en función antes que oponérsele: tantas implicaciones políticas cuestionan de manera más perspicaz su relación con el régimen, sobre todo porque Vasconcelos menciona sus acciones en la Secretaría de Educación al final de *La raza cósmica*.[86]

¿Ya ambiciona la presidencia? ¿Siente la necesidad de justificar su acción, incluso de forma tardía? Esta irrupción de la política en el texto no sobrepasa la (muy) breve descripción de un monumento inconcluso, un suspiro, un arrepentimiento de cara a la obra interrumpida. Sin embargo, en este ensayo cuestiona su relación con el presente y en particular con el nacionalismo y su ideología. Más allá de su pretensión de universalidad, la obra también es una

reflexión sobre la historia y la nación mexicanas. Al respecto abundan las críticas contra el patriotismo vernáculo –*provincial*, escribe más adelante– que no tendría más finalidad que halagar a los déspotas.

Recordemos que en 1924, oponiéndose a la designación de Calles a la presidencia, Vasconcelos elige el exilio. Un año de ostracismo que solo lo vuelve más severo respecto de la política de su país: «Regla, norma, tiranía, tal es la ley del segundo período en que estamos presos, y del cual es menester salir».[87] Sin embargo, no pierde la esperanza porque «ahora que se inicia una nueva fase de la Historia», dice a sus contemporáneos, se «hace necesario reconstituir nuestra ideología».[88] De ningún modo se trata de renunciar por completo al patriotismo.[89] Vasconcelos, como hombre de su tiempo, esgrime la bandera del nacionalismo, pero al mismo tiempo aspira a horizontes «más vastos y trascendentales».[90] En otras palabras, hay que abrirse a los otros y a sí mismo sin imitar a nadie, con el fin de desarrollar, a semejanza de la antigua Grecia, una cultura auténticamente mexicana, susceptible de alcanzar la universalidad. Filosofía que, nueve años más tarde, inspirará las críticas de Samuel Ramos contra la mexicanidad[91] y el ideal revolucionario viril.

Porque a este nacionalismo extensivo que concibe a la humanidad como una y plural a la vez, como una pertenencia local inscrita en un todo universal –cósmico–, se opone un nacionalismo intensivo que se traduce en la exaltación de las particularidades, de un Nosotros mestizo en detrimento de los Otros. De hecho, uno refuerza al otro: la temática común legitima el discurso nacionalista, prolonga en un porvenir fantasioso lo que el nacionalismo legitimaba en el pasado. La fuerza subversiva de la utopía se ve así parcialmente neutralizada. Finalmente, se vuelve ideología cuando el crisol se convierte en título de una revista nacionalista financiada por el Gobierno posrevolucionario de Calles.[92] Absorbida, digerida, la utopía mestiza se transforma en un horizonte lejano que justifica los sacrificios pasados y presentes.

Macho: el culto del guerrero

> Los sucesos referidos aquí son ciertos, uno por uno. El autor atribuye todos a un mismo grupo de hombres para hacer una novela de audacia, heroísmo, altivez, sacrificio, crueldad y sangre, alrededor de la figura imponente de Francisco Villa.
>
> RAFAEL F. MUÑOZ, *¡Vámonos con Pancho Villa!*

El nacionalismo mexicano es intensivo en cuanto intenta hacer de las fronteras exteriores del Estado, como lo postula Etienne Balibar, las fronteras interiores que «tienen que imaginarse permanentemente como la proyección y la protección de una personalidad colectiva interior que todos llevamos dentro y que nos permite habitar el tiempo y el espacio del Estado como el lugar en el que siempre hemos estado, en el que siempre estaremos "en casa"».[93] Reducida a un espíritu provinciano, afirma Gil Delannoi, a partir de entonces la pregunta sobre la identidad se plantea en forma de un «símbolo común y popular», en cuyo seno «la dignidad colectiva y la efervescencia festiva se anteponen a la búsqueda de las raíces y de la antigüedad auténtica».[94]

Se organizan desfiles y grandes manifestaciones populares. Impulsado por Vasconcelos, Diego Rivera pinta, en el primer piso del patio de la SEP, las danzas folklóricas de Tehuantepec y otras fiestas populares mexicanas, así como *La quema de los Judas*, manifestación carnavalesca que consiste en quemar las efigies de Judas en la víspera de Semana Santa. En este mural, los Judas fueron reemplazados por las caricaturas de tres criollos que representan al clérigo, a la armada y a las finanzas, separados por una nube de humo de un pueblo anónimo, ya sea mestizo o indígena. El mensaje es claro: el espectador se encuentra ante una alegoría de la Nación, frente a una representación festiva de la Revolución.[95]

Más aún, haciendo eco a la *Fiesta de sangre* de Ernst Jünger, el culto a la muerte se vuelve jubilatorio en la literatura, y después en el cine, a través de la celebración de sus héroes y, por tanto, del macho revolucionario. Es lo que Octavio Paz llama, en *El laberinto de la soledad*, «el rostro brutal y resplandeciente de la fiesta y la muerte, del mitote y del balazo, de la feria y el

amor que es rapto y tiroteo».[96] Fiesta de sangre y sacrificio, «fiesta de balas», parafraseando el nombre de un capítulo de *El águila y la serpiente* de Martín Luis Guzmán,[97] fiesta en la que –dice el poeta– México «comulga consigo mismo».[98]

Esta apología del sacrificio funciona en tanto va acompañada, en la misma época, de una exaltación fantasiosa de la cultura precolombina: sacrificarse es renovar el pasado, regresar a las raíces. Poco importa que sean imaginarias: la ilusión participa de la fe. Violento a causa de su sangre indígena, el mestizo estaría destinado a una muerte brutal, una suerte de atavismo que no deja de evocar al darwinismo social y las tesis de Spencer defendidas durante el porfiriato. Estos prejuicios remontan a la época de la conquista, cuando los españoles concebían al indígena como el salvaje, el antropófago.[99] El mito de la indiferencia ante la muerte sería alimentado, en opinión del antropólogo Roger Bartra, por el desprecio de los más ricos hacia los pobres y la fatalidad religiosa de estos últimos.[100] En fin, una construcción intelectual que emana de una mística revolucionaria de los años veinte, marcados por el redescubrimiento de Diego Rivera de los esqueletos caricaturizados por José Guadalupe Posada[101] en el porfiriato: «Y de esa manera –dice Bartra– a los mexicanos sumergidos en la amargura, la cultura nacional les propone el único gesto heroico posible: morir fácilmente, como solo los miserables saben hacerlo».[102]

La mi(s)tificación

La entrada de las masas anónimas en la Historia también es su entrada en la narrativa. Se inscriben en el relato del pueblo y de la Nación, nos dice Balibar, que responde al olvido y al error histórico invocados por Renan:

> La historia de las naciones, empezando por la nuestra, se nos ha presentado siempre con las características de un relato que les atribuye la continuidad de un sujeto. De este modo, la formación de la nación aparece como la culminación de un «proyecto» secular, jalonado de etapas y tomas de conciencia que los prejuicios de los historiadores

> presentarán como más o menos decisivas […] pero que de todas formas se inscriben en un esquema idéntico: el de la manifestación de sí de la personalidad nacional. Una representación semejante constituye ciertamente una ilusión retrospectiva, pero traduce también realidades institucionales condicionantes. La ilusión es doble. Consiste en creer que las generaciones que se suceden durante siglos en un territorio más o menos estable, con una designación más o menos unívoca, se transmiten una sustancia invariante. Consiste también en creer que esta evolución, cuyos aspectos seleccionamos retrospectivamente de forma que nos percibamos a nosotros mismos como su desenlace, era la única posible, representaba un destino. Proyecto y destino son las dos figuras simétricas de la ilusión de la identidad nacional.[103]

Reescritura, relato que también puede servir para la escritura de un mito de la Nación. Creación que postula, más allá de la triste realidad, que el poder posrevolucionario tiene un origen y un objeto, que su pueblo tiene una misión, que tenemos el derecho de esperar un nuevo acontecimiento, profético, que únicamente la historia de grandes hechos pasados podrá preparar. Con el mito se anuncia un destino que se inscribe en el tiempo.

Finalmente, según Mircea Eliade, el mito es útil puesto que justifica una nueva situación: «Todo mito de origen narra y justifica una "situación nueva" –nueva en el sentido de que no estaba *desde el principio del mundo*–. Los mitos de origen prolongan y completan el mito cosmogónico: cuentan cómo el mundo ha sido modificado, enriquecido o empobrecido».[104] Una historia mítica que, puesto que «presupone y prolonga la cosmogonía»,[105] legitima el nuevo orden. De este modo, mitificación y mistificación se confunden. «Exaltación del grupo a través de símbolos», la ideología nacionalista también es la contemplación narcisista, forma y frontera, marco y espejo que delimitan tanto como deforman: «Es una luz que hace glorioso el paisaje familiar. La exaltación de algunos se hace inevitable para todos. Son representados, incluso a pesar de ellos, por el orgullo o la vergüenza colectiva».[106]

Mientras que la utopía vasconcelista se pretendía liberadora, trascendiendo las fronteras geográficas y los límites del Nosotros, la imagen de sí dada por la ideología nacionalista depende de la figura impuesta: la de una mexicanidad arbitrariamente definida por el régimen. Sin embargo, ideología o utopía no

pueden comprenderse de manera independiente. La utopía vasconcelista, a la vez que trasciende los límites del nacionalismo intensivo, se inscribe en un mismo sustrato discursivo: la idealización del mestizaje y de sus figuras concomitantes. Crisol en un caso, mortero en el otro, tanto la utopía como el nacionalismo hacen del mestizo la encarnación soñada de la nación mexicana.

Mortero, la expresión sugiere sangre y sacrificio. Sin embargo, en 1901 era utilizada por un ideólogo del porfiriato del que ya hemos hablado, Ezequiel A. Chávez: como los mexicanos no fueron triturados por el mortero de los siglos, no podían formar un pueblo homogéneo. Para Roger Bartra, la Revolución aceleró este proceso de homogenización.[107] Como los pelados y mestizos se levantaron en armas en contra del porfiriato, se convirtieron en símbolos de una nación revolucionaria y al mismo tiempo popular. También viril.

Elogio del sacrificio

Desde la Revolución francesa, muerte y sacrificio están ligados a la idea de libertad.[108]Más adelante el servicio militar obligatorio requerirá nuevos ideales, una nueva fe para llevar a los pueblos al combate. En Europa, con el surgimiento progresivo de la cuestión nacional, esa fe será la patria. Haciendo suya la tríada nación-sacrificio-muerte, la propaganda revolucionaria mexicana se inscribe en esta misma tradición nacionalista que tiende a sustituir la religión por la nación.[109] Una analogía con la que tanto artistas como políticos comulgan de manera consciente. Así es como en Chapingo, los murales que celebran las luchas revolucionarias pintadas por Diego Rivera representan a los campesinos y a sus líderes, incluido Zapata, rociando la tierra con su sangre. O se invoca al cristianismo y a la figura del mártir, como Cristo destruyendo su cruz en una obra de Orozco.[110]

Desde el Romanticismo, nos dice Mosse, nación y libertad están del lado de la muerte expiatoria, la cual golpeará al soldado hoy o mañana.[111] Este estoicismo desaparece en la iconografía mexicana para oscilar entre el mural

épico y la provocación insolente, como en un cuento de Rafael Muñoz, *Oro, caballo y hombre,* publicado originalmente en 1934: «los deshilachados restos de la fastuosa División del Norte […] echaban "pa delante, a buscar lo pior" con movimiento de hombros que decía "¿Qué más da?", y una contracción de labios que era desdén para la vida y reto a la muerte».[112]

Desde las célebres danzas de muertos europeas o las inversiones jubilatorias y catárticas del carnaval,[113] sabemos lo que esas manifestaciones pueden contener como resignación, aceptación del orden temporal: la muerte igualitaria rechaza y anula las desigualdades presentes. «La muerte nos libera a todos», ensalzan los caudillos posrevolucionarios, y sus ideólogos vuelven a invertir, así, los mitos paganos y cristianos. En la exaltación de un héroe temerario, despreocupado de cara a la muerte, hay una vez más una legitimación del orden presente, al tiempo que se glorifica el pasado.

La apología de la obediencia

La exaltación del héroe sacrificado también es una apología de la obediencia. Se construye así todo un código de honor para fundar la sumisión del individuo a las necesidades del caudillo o del colectivo. En *¡Vámonos con Pancho Villa!*, de Rafael F. Muñoz, la fidelidad al caudillo le impide al campesino revolucionario entregar a Pancho Villa a los estadounidenses, aun cuando Villa haya asesinado frente a él a su mujer y a sus hijos.[114] El mensaje es claro: la obediencia al jefe está por encima la familia. En otro lado, un general ordena por teléfono a uno de sus oficiales que se comporte como hombre, que sea «muy hombre»; en otros términos, que se suicide antes de rendirse. Y el incriminado obedece.[115] El hombre, cuando no se funde en la tierra, se confunde con las masas que, a su vez, se borran detrás del jefe: «los villistas eran un solo hombre», nos confía un protagonista de *Cartucho*, la novela de Nellie Campobello.[116] En *El combate*, Orozco solo pinta a los combatientes de espaldas. En la novela de la Revolución son numerosos los héroes cuyo nombre calla el escritor o que eclipsa detrás de un seudónimo

popular: «No importa el nombre del soldado. Somos la masa que no necesita nombres», precisa el narrador de *Campamento*, de Gregorio López y Fuentes.[117] Los títulos de las novelas o de los capítulos se vuelven genéricos: abundan *Los de abajo, Tropa* y *Hombres del Norte.*[118] Las metáforas se refieren a las fuerzas de la naturaleza; los ríos y los volcanes se multiplican. Estas fuerzas populares necesariamente requieren la imagen de un guía. La masificación se vuelve expresión de un rito, de un culto rendido al caudillo. A veces es la reificación del individuo que al no estar personificado más que por algunos rasgos burdos, es reenviado a la acción, y en tiempo de guerra, a una violencia tan ciega que el macho ya no tiene ni cara ni nombre. Un individuo borrado que es tanto preparación para el sacrificio como elogio al caudillo revolucionario, o a los caudillos que en este momento guían la posrevolución.[119]

Macho: un héroe nacional y viril

Desde la Grecia antigua, escribe George L. Mosse, la virilidad se asocia al heroísmo, al sacrificio y a la muerte.[120] En México, desde el siglo XIX, la participación del mestizo en las guerras de Independencia lo había relacionado con las nociones de valentía y virilidad. Después de la conmoción revolucionaria, la propaganda reactiva esta imagen, la aprovisiona de palabras y rasgos que toma prestados de la cultura popular, y finalmente vuelve a bautizar a los pelados y a los mestizos vulgares como *hombre entre los hombres*, *verdaderos hombres*, *machos*, términos y expresiones familiares que connotan conceptos de valentía y virilidad, y también de patriotismo y espíritu de sacrificio de los mestizos por la nación mestiza mexicana.[121]

No es México el único país que ha vinculado la virilidad y valentía al patriotismo y el sacrificio. En la propaganda fascista italiana o nazi, estas asociaciones son frecuentes. La URSS también renunció rápidamente a construir a un *hombre nuevo*, para encomiar a la nación frente a los enemigos internos y externos, y con ella, la virilidad y valentía.[122]

Este fenómeno, particularmente marcado en México, en parte proviene de los rasgos propios del nacionalismo revolucionario. En efecto, hemos podido ver hasta qué punto esta ideología podía ser intensiva, cerrada en sí misma y conservadora. Porque la creación del *hombre nuevo* mexicano no es más que una recreación, un truco de magia con el léxico que hace del *pelado* –despreciado por los Científicos– un macho positivo. Simplemente se trata de retomar características ya antiguas. Recordemos a Bulnes cuando en 1889 decía que el mestizo no tenía más aspiración que la de ser *muy hombre*,[123] para luego confundirse con la noción de *patria*: «ama a su patria y tiene el sentimiento de lo que es una gran nación».[124]

Caja de resonancia, la Revolución no hace sino repetir y amplificar los discursos y las representaciones preexistentes. En el capítulo anterior vimos cómo al mestizo poco a poco pudo vinculárselo a la aparición progresiva de un sentimiento nacional mexicano, antes de convertirse, en el régimen posrevolucionario, en el símbolo de la nación. Lo mismo sucede con la virilidad, que de ser un elemento accesorio se convierte en una característica nacional en la retórica nacionalista, un *signo* de identidad propio de la mexicanidad.

La apología de la masculinidad encuentra un estímulo en la guerra, y una simetría en la feminización de la patria. Para Xavier Crettiez, la nación es con frecuencia «fuertemente erotizada por sus promotores a fin de acrecentar la capacidad de seducción».[125] En este sentido, recordemos a la Marianne,[126] de quien Emile Zola alababa, en *Fecundidad*, las «fuertes caderas, su pecho nutricio, su calma de buena diosa fecunda».[127] En México, los libros de texto posrevolucionarios y el muralismo también erotizan a la Nación, con frecuencia confundida con la mujer y la tierra. Diego Rivera pinta así, en 1927, en la excapilla de la Escuela de Agricultura a una mestiza desnuda que simboliza a una tierra-nación, maternal y sensual a la vez. En cambio, se representa al Popocatépetl con los rasgos de un nuevo Prometeo, símbolo también de la modernidad –¿del Estado?–, entregando el fuego a un mortal tan viril como él, pues a la erotización de la Nación casi siempre responde una

masculinización exacerbada de las figuras masculinas, trabajadores o héroes de la Revolución. Sucede así con el Canteado, uno de los protagonistas de *En la rosa de los vientos* –novela con acento autobiográfico de José Mancisidor–, que es «incansable para el amor y las fatigas de la guerra».[128]

La Nación también es la madre, la tierra fecunda, la que responde en el imaginario nacionalista al hombre reproductor: «[los hombres] son como un grano de tierra que se funde en la tierra misma […] Que se funde y la fertiliza y la hará germinar después».[129] En el mural de Diego Rivera que mencionamos líneas arriba, la Nación feminizada es fertilizada por la sangre del pueblo. José Mancisidor sigue la metáfora: sangre y esperma son uno solo, los hombres y la tierra se funden para engendrar un mundo nuevo: «Hombres nuevos andarán por ella [la tierra], caminarán sobre nuestros huesos hechos tierra y encontrarán en su seno la esperanza que con nuestra sangre sembramos».[130]

Por otra parte, la guerra, como la masculinidad, desde hace mucho tiempo es sinónimo de virilidad, incluso de vitalidad. Ernst Jünger sugirió que en los combates se expresa un tipo de procreación masculina.[131] Siguiendo a Nietzsche, pero antes de *Las Tempestades de acero* de Jünger, Giovanni Papini ilustró en *Virilidad* (1915), en plena Primera Guerra Mundial, la veneración de una época por el supuesto dinamismo y dureza de la masculinidad. Más aún, para Papini hay que tener el valor de ser brutal, bestial, bárbaro, para acabar con una burguesía débil e hipócrita. Para este autor, la violencia masculina es la expresión del caos primordial, etapa indispensable de la renovación. Este modelo de regeneración por la violencia, nos dice Mosse,[132] influye profundamente en el fascismo y, por medio de Mussolini, en Calles y otros ideólogos del régimen. Una concepción que se impone mucho más fácilmente en los intelectuales y hombres políticos mexicanos, como afirma Jean-André Meyer, la Revolución deja el recuerdo de una violencia rara, incrementada por las luchas entre facciones, la crueldad de los caudillos y las epidemias: «De 1914 a 1919 murieron un millón de mexicanos. La cuarta parte en los campos de batalla y frente a los pelotones de ejecución o aun

colgados de los árboles. Las otras tres cuartas partes, a causa de la hambruna, el tifo y la influenza española que se abatió sobre una población debilitada».[133]

Tanto el nacionalismo mexicano como el fascismo italiano, enardecidos por la guerra, hacen de la violencia revolucionaria y masculina[134] el caos primordial del Estado posrevolucionario; de la sangre, la placenta de la Revolución. El *hombre nuevo* surge de este limo sanguinolento: la iconografía posrevolucionaria, como el *Cristo* de Orozco, refleja abundantemente esta construcción inspirada en un catolicismo barroco.

El culto a los muertos –los mártires de la Revolución de la liturgia política y literaria– nutre el llamado a la destrucción y a la renovación: desaparecido el porfiriato, nace la nueva nación mestiza. De esta ruptura con el viejo mundo surgen los *sans-culotte*[135] revolucionarios. La brutalidad se convierte así en una cualidad propia de estos últimos, un signo que los distingue del supuesto manierismo de los burgueses porfiristas. «El hombre blando no es hombre completo», proclama el héroe de José Mancisidor. «El problema, siendo de humanidad, es también de hombría», le responde otro.[136] Contra el artificio, al contrario del cosmopolitismo decadente del antiguo régimen, la Revolución pretende parir seres auténticos, *hombres verdaderos*, *machos*. Después, último desliz metonímico, México es *bronco*, *rudo*, y el mexicano, *macho*. Ser macho se convierte en un signo innegable de la mexicanidad, como atestigua esta canción popular transcrita por Carlos Monsiváis en su libro *Escenas de pudor y liviandad*: «Yo soy puro mexicano y me he echado el compromiso con la tierra en que nací de ser macho entre los machos».[137] Un mexicano fuerte, viril, que se opone al traidor afeminado y, en general, al homosexual y a la feminidad.

El macho o la inversión del invertido

> En la mitología mexicana, tampoco hay un lugar para un hombre que no sea un *macho* o *maricón*.
>
> Roger Bartra, *La jaula de la melancolía.*

> no mames […] ¿te compraron un Renault, Ric? jajajajajaja […] no mames […]
>
> k, tengo cara de ignorante o k pedo? o k ya parezco putín afrancesado jaja sin ánimos de ofender a los conocedores compradores de Renault.
>
> putín afrancesado sí pareces we jajajaja o bueno, si quieres quítale lo de afrancesado.
>
> de hecho sí we, el inch ric es más mexicano qe el nopal jajajajaja.[138]

Homofobia.[139] Este neologismo traduce con precisión la actitud hostil que muestran ciertas personas hacia los homosexuales, hombres o mujeres. Como en el caso de la xenofobia o del racismo, se trata del desprecio hacia el Otro, percibido como contrario, inferior o anormal. Al igual que el mestizo o el negro en los discursos racistas, la homofobia coloca al homosexual del lado del Mal, monstruoso, perverso, contranatura. «El mal siempre viene de afuera», señala Daniel Borrillo;[140] los homosexuales mexicanos, o si se utiliza un eufemismo, los afeminados, se asimilarán a los «afrancesados»; en otras palabras, a los que, sin serlo, imitan a los franceses.

La expresión sirve, en primer lugar, para designar a quienes tomaron partido por los invasores, contra España, durante las guerras napoleónicas;[141] más adelante la encontramos en México durante la Intervención francesa de 1862-1867. Así, la historiadora Erika Pani señala que el periódico satírico *La Orquesta* se burlaba con frecuencia de «ciertos maniquís» que juzgaban «que en México todo es malo»:

> que por desgracia nacieron
> no en otra parte que aquí.
> parlando il idioma
> de Lamartin (sic)
> usando «cascarilla
> para su rostro embellecer».[142]

Al adoptar las expresiones francesas hacían –según el mismo periódico– el ridículo, blanqueándose la piel para «embellecerse».[143] Figuras de lo elegante que por supuesto anuncian la del catrín –ese *dandy* precioso de finales del XIX–; los supuestos amaneramientos de unos y otros evocan la feminidad, como atestigua desde mayo de 1865 esta canción sobre los afrancesados publicada –una vez más– en *La Orquesta*:

…parecen damas […]
caminan por la Alameda
muy tiesos y derechitos
con los cabellos rizados
y los bigotes torcidos.
Usan grandes levitones
y si el cuerpo tienen chico
parece que llevan enaguas.
Anda que esto es primoroso,
encantador, divertido.[144]

De este modo es más fácil oponer al *lechuguin*o, amablemente manso,[145] convertido en marimacho, en Flor de París,[146] la rudeza y pilosidad de un mexicano que se juzga auténtico –el exacto contrario del falso mexicano xenófilo– y sin complejos, vestido con su «sombrerote […] y calzoneras de plateados broches», bebiendo pulque.[147] Podemos ver que esta imagen, si bien evoca la de los *chinacos,* anuncia el estereotipo no menos popular en el cine de la década de 1940 del macho mexicano, rudo, viril y gran bebedor.

La cultura francesa estaba de moda durante el porfiriato, y el francés era la lengua de la élite económica y de los Científicos: «la saturación de la atmósfera» debida a las ideas francesas, como señala Ramos en *El perfil del hombre y la cultura en México,* suscitaría de nuevo una fuerte reacción.[148] El término *afrancesado* connota siempre cierta posición económica o cultural desfavorable al pueblo y contraria a los intereses del país. Más aún, servirá para descalificar política y moralmente al adversario,[149] ya sea el traidor a la

patria, el explotador, el ambiguo. Tenemos aquí una tríada diabólica que no deja de evocar, en Francia, el discurso antisemita del período de entreguerras, un Maurras o un Jouhandeau sobre el Judío afeminado.[150] De la misma época es el discurso completamente nacionalista y homofóbico de Jiménez Rueda en contra de los escritores mexicanos afrancesados o *invertidos*.[151] Sin embargo, a falta de originalidad, el discurso de *La Orquesta* anticipa el icono posrevolucionario en que se convertirá el macho cuando se oponga de manera más sistemática no solo a un connacional poco patriota, sino a un extranjero desvirilizado.

Sin embargo, es durante el orden moral y «científico» porfiriano cuando aparece un discurso tanto normativo como represivo contra la homosexualidad. Mientras que antes «el sodomita era un relapso», como precisa Michel Foucault en su *Historia de la sexualidad*, en el siglo XIX «el homosexual es ahora una especie» que hay que vigilar y contener para prevenir y castigar sus manifestaciones y sus excesos.[152] Reconocemos las teorías que hicieron esto posible: son las preconizadas por los Científicos y que, del higienismo a la eugenesia, han servido para estigmatizar a las clases marginales y a los mestizos. Símbolo de la degeneración moral y física –de la traición a su propio sexo–, el homosexual solo podía ser asociado en ese tiempo a otra figura satanizada: el traidor a la patria. Sobre todo porque este último, feminizado, erotizado, reclama, como hemos visto, el sacrificio de los hombres sobremasculinizados, los machos. El discurso sobre la homosexualidad y el discurso sobre el macho viril y guerrero coinciden en el tiempo, se confrontan y se responden. Porque la imagen de uno se fortalece, e incluso se construye en relación con el otro. Así, es frecuente que el discurso sobre la virilidad se acompañe de la caracterización de lo que consideramos contrario: el afeminado.

Durante el porfiriato, con el arresto el 20 de noviembre de 1901 de 41 homosexuales pertenecientes a la élite porfiriana y el consecuente escándalo,[153] se conforta la imagen que quieren transmitir los voceros revolucionarios sobre el carácter decadente de la dictadura y la burguesía.

Desde entonces, homosexualidad y virilidad se vuelven apuestas doblemente políticas: el sexo que en sí mismo ya era «matriz de las disciplinas y principio de las regulaciones», como afirma Foucault,[154] se convierte también en apuesta nacionalista, primer principio de la mexicanidad, como lo atestigua esta petición de 1934 contra los servidores públicos afeminados, firmada por escritores e intelectuales como Rafael F. Muñoz, Ermilo Abreu Gómez, Renato Leduc, Juan O'Gorman y, por supuesto, Julio Jiménez Rueda:

> Puesto que se intenta purificar la administración pública, solicitamos se hagan extensivos sus acuerdos a los individuos de moralidad dudosa que están detentando puestos oficiales y los que con sus actos afeminados, además de constituir un ejemplo punible, crean una atmósfera de corrupción que llega hasta el extremo de impedir el arraigo de las virtudes viriles en la juventud […]. Si se combate la presencia del fanático, del reaccionario en las oficinas públicas, también debe combatirse la presencia del hermafrodita, incapaz de identificarse con los trabajadores de la reforma actual.[155]

Un discurso homofóbico del que el poeta estridentista y nacionalista Manuel Maples Arce[156] se hace eco cuando deplora en sus memorias el mal ejemplo que dan los homosexuales:

> En una ocasión nos reunimos en el Salón Verde de la Cámara de Diputados para tratar el problema de los homosexuales en el teatro, el arte y la literatura. Aunque hubo declaraciones reprobatorias, el diablo metió el dedo y ellos se quedaban más orondos que nunca, mientras la gente se preguntaba por qué se les permitía moverse con tanto desplante, cuando en la época de Porfirio Díaz se les obligaba a barrer las calles, como aconteció alguna vez a los que hicieron célebre el número 41, que popularizó una estampa de Posada. La moral pública no depende de un grupo; es el estilo de una sociedad como diría Ortega y Gasset, y cuando esta acepta que cada quien haga de su juicio un papalote, no existe posibilidad de dignificación.[157]

Por su parte, los pintores nacionalistas participan en esa estigmatización. Mientras que el muralista José Clemente Orozco titula *Los anales* a la representación caricaturesca de los afeminados, Diego Rivera los confunde sobre una de las paredes de la SEP con la burguesía porfiriana. Finalmente, en

Los cuarenta y uno, Antonio Ruiz *el Corzo* pinta los rasgos de homosexuales célebres, incluidos *los Contemporáneos* Salvador Novo y Xavier Villaurrutia, en un desfile de traidores a la nación y al pueblo.[158]

En un doble movimiento de persecución de los homosexuales y de reafirmación de sus propios valores, los nacionalistas hacen elogio de una virilidad ruidosa y agresiva. Julio Jiménez Rueda escribe así en *El afeminamiento en la literatura mexicana* (1924): «Cualidad masculina es dar frente con valor a todas las contingencias de la vida, preferir lo fuerte, lo noble, lo altivo: las estatuas de los héroes están siempre de pie en actitud de reto, ansiosas de combate».

Una virilidad que se define siempre *contra* los afeminados, el macho *es* lo que *no es* el homosexual, y viceversa. Porque el movimiento es doble, uno parece siempre construirse en relación con el otro, como da fe el artículo de Jiménez Rueda. En efecto, cuando destaca las diferencias, es tanto una llamada al orden como una construcción interactiva de la identidad: la definición del Otro también es la definición de un Nosotros, fijación de las normas por medio de la incorporación y el rechazo, construcción en espejo. Como la mirada para Pierre Bourdieu,[159] el discurso comparativo tiene en este proceso una función estructuradora y normativa. Este poder, parafraseando a Jacques Lacan, da como resultado una proyección de las manifestaciones comportamentales idealizadas o típicas del hombre o de la mujer en la comedia.[160] De hecho, en el caso de este juego de definiciones entre el macho y el homosexual podemos preguntarnos si la exacerbación de las características de uno no conlleva un aumento en la representación del otro. La virilidad, y en consecuencia el macho, siempre se definen en el exceso –de lenguaje, de valor, de fuerza, incluso de vulgaridad–. Así es como una impresión de simulacro corona con frecuencia su escenificación. Como si lo no suficiente pudiera significar una ausencia –característica atribuida por los escritores nacionalistas, homofóbicos y machistas (generalmente son los mismos) a la homosexualidad o a la feminidad– que enviaría rápidamente al hombre hacia un contramodelo homosexual.

Macho: entre Malinche y maternidad

Doña Marina, *Malintzin*, *la Malinche* –según la designemos en la lengua de los conquistadores, de los vencidos o de manera peyorativa–, más que un personaje histórico es un mito. Amante de Cortés, con quien tuvo un hijo, encarna a la prostituta, a la traidora, la Eva y la Lilith del imaginario nacional mexicano. Son numerosos los autores que se inclinan ante su figura,[161] pero más que ningún otro Octavio Paz ha contribuido a darle una dimensión mítica. Ella es la Chingada, la Madre violada, nos dice, la que por no haber podido resistir al conquistador es mancillada para siempre.[162] Y, continúa Paz, su complemento es el Macho, el Gran Chingón, aquel que mediante la violación y *por* el falo, encarna el poder.[163] Con esto, en 1950 Paz le confiere de nuevo al macho, inspirándose en el macho vulgar de Ramos, un aura mítica. De manera más prosaica, la apología nacionalista del macho contribuye a revalorizar la figura masculina en detrimento de la mujer. Tanto más cuanto que la cultura popular asocia a la Malinche, a través del término *malinchista*, a toda persona a quien se le reproche preferir una cultura extranjera por encima de su propia patria. De este modo, el macho, la figura masculina por excelencia, es *el* patriota, mientras que se rechaza hacia el lado de la feminidad y la traición a aquellos que son sospechosos de xenofilia. Si el insulto se dirige a un hombre, el deslizamiento metonímico que asociará al incriminado con el homosexual se vuelve más fácil puesto que la figura del afeminado, como hemos visto, adquiere una connotación relacionada tanto con la sexualidad como con la nación.

De este modo, el nacionalismo desarrolla su control sobre la esfera privada. Una política que obliga a las mujeres a respetar ciertos valores falocéntricos, a controlar sus deseos y a una castidad que no debe romperse más que con el matrimonio y por la maternidad. La mujer está así conf inada a la esfera de lo privado, al espacio del hogar y de la intimidad. Una dicotomía del espacio público-privado que refuerza la dominación masculina: a los hombres concierne la función de la defensa y, por tanto, el control de la nación; a las mujeres la de la procreación, el respeto de las tradiciones y del honor

masculino. Un discurso conservador, a pesar de una retórica pseudorrevolucionaria. Estas asignaciones, en un contexto nacionalista, se ven favorecidas por el desarrollo de una política de control sobre el cuerpo. En otros términos, asistimos a la implantación progresiva de lo que Foucault llamaba una *biopolítica*, el elogio de la maternidad por el nacionalismo que liga intrínsecamente «al construido político que es la nación», escribe Crettiez, «el *determinante biológico* que constituye la feminidad»; la apología de lo femenino se vuelve la de una *fertilidad nacional* «que comanda el comportamiento de las mujeres».[164] En cambio, el cuerpo de los hombres interesa a la propaganda para que, a través de la «cultura del músculo», contribuya a «forjar a los hombres fuertes», capaces de defender «los intereses de la patria» y asegurar la reproducción.[165] El periódico del poder, *El Nacional*, reproduce esta dicotomía destinando a las mujeres las páginas tituladas «La mujer y el niño»,[166] consagradas a la higiene y a la educación de los hijos, asumiendo de este modo que el resto –trabajo, política– se dirige específicamente a los hombres.

Las funciones están claramente distribuidas en el seno de una nación que se identifica decididamente con la virilidad, pero también con la familia tradicional, a pesar de una retórica pseudoprogresista:

> Cada día del año un recuadro celebraba tradiciones, prácticas, artes o productos genuinos en los que podían reconocerse todos los lectores de la República, que eran llamados así a forjar una identificación colectiva: el 30 de enero de 1935 era el día dedicado al hogar; comentó el periódico que esta institución social, crisol donde se plasma el alma del niño, es la base del Estado con el que han de colaborar los padres para formar una nueva generación de alma y cuerpos vigorosos –lo que permite de paso enaltecer el papel de las madres.[167]

Los ideólogos e intelectuales no se quedan atrás. En 1919, Manuel Gamio, uno de los ideólogos del régimen, exalta en *Forjando patria* las virtudes de la esposa femenina y apasionada, «casta después del matrimonio».[168] En cuanto al feminismo, lo cataloga como *masculinismo*: «El feminismo no está en la

ocupación, ni en la profesión, sino en el carácter; deberá denominarse *masculinismo*, porque es la tendencia que tienen algunas mujeres de masculinizarse en hábitos, en ideas, en aspecto, en alma y… hasta físicamente, si estuviera a su alcance conseguirlo».[169]

En la celebración del Día de la Madre, instaurado en 1922 por iniciativa del periódico *Excélsior* y con el apoyo de José Vasconcelos, la maternidad tradicional se presenta como «prolífica, sacrificada y heroica».[170] Fuera del matrimonio y de la familia no hay perspectiva para la mujer. ¿Por qué resulta tan poco sorprendente? El nacionalismo intensivo, como hemos visto, se muestra extremadamente conservador, y después la nación misma toma prestada su metáfora a la familia, como lo hace notar con justeza Gil Delannoi.[171] Entonces, ¿por qué no habría de apoyarse en una de las estructuras tradicionales de la familia, a saber, la heterosexualidad?

Todo, de la nación erotizada a la madre nutricia, pasando por la estigmatización de la homosexualidad y la apología del macho, participa en la definición de una nación claramente identificada en lo relativo a la cuestión de género: la virilidad y la heterosexualidad. En consecuencia, el mismo discurso que se inscribe en el seno de una dicotomía tradicional, separando lo masculino de lo femenino, es el que lleva a la apología de la virilidad en detrimento de la feminidad.

La virilidad en el campo literario[172]

Mientras que el macho revolucionario entra poco a poco en la mexicanidad, demarcándose del homosexual y limitando a la mujer a sus funciones de procreación, las fronteras «interiores» encierran cada vez más a México. Una influencia sobre los espíritus que no deja de suscitar un violento rechazo por parte de cierto número de artistas y de intelectuales mexicanos. A tal punto que, en 1924, estalla una virulenta polémica alrededor de las nociones de *arte* y *nacionalismo*. El origen de este conflicto: un artículo homofóbico de Julio Jiménez Rueda que coloca en el corazón del espacio literario y artístico la

cuestión de la supuesta presencia o carencia de virilidad.

La escritura viril y el macho

> En México todo sucede acorde con la eyaculación espasmódica de la política.
>
> SALVADOR NOVO[173]

El 21 de diciembre de 1924, cuando el escritor e historiador Julio Jiménez Rueda publica en *El Universal Ilustrado* el texto «El afeminamiento en la literatura mexicana», el espacio intelectual todavía no está constituido como campo autónomo, y a pesar de la voluntad de independencia de algunos de estos actores, en gran medida depende del poder.

En primer lugar, por razones económicas: puesto que el analfabetismo es elevado,[174] son raros los lectores en el México posrevolucionario. Así, cuando no lo hacen por convicción, los literatos ocupan puestos otorgados por el Gobierno para sobrevivir. De hecho, el Gobierno los necesita. Cuando regresa la paz, el Estado requiere técnicos y personas calificadas para reconstruir y manejar las instituciones. También necesita ideólogos capaces de dar cuerpo al régimen posrevolucionario y de legitimar la autoridad de los caudillos. Así es como el presidente Calles, en un discurso oficial, llama a «los intelectuales de buena fe»[175] a colaborar con el Gobierno; y muchos, ya sea por interés o porque están convencidos de los beneficios de una revolución en la que han participado activamente, se comprometerán con fervor en esta empresa posrevolucionaria. En cuanto a los otros, el clima de violencia instaurado por los caudillos los incita a la prudencia, cuando no los obliga al exilio.

Cada reajuste político es capaz de trastornar el microcosmos de los servidores públicos de las letras mexicanas, y a ese título, 1924 constituye un momento crucial en la historia de este país. En efecto, la víspera de la publicación de *El afeminamiento en la literatura mexicana*, el primero de diciembre para ser exactos, Plutarco Elías Calles asciende a la Presidencia de la República. También en 1924, José Vasconcelos, el gran instigador de la

revolución cultural, cayó en desgracia y finalmente optó por el exilio. Esta deserción es seguida por la de su sucesor, otro cercano a los Contemporáneos, Bernardo J. Gastélum. Un partidario de Calles, José Manuel Puig Casauranc, a principios de diciembre hereda la dirección de la SEP, y designa subsecretario al célebre antropólogo y ensayista Manuel Gamio, el mismo que desde 1916 había lamentado en *Forjando patria* el cosmopolitismo de las clases superiores y de los medios intelectuales mexicanos: la literatura, afirmaba, se guía demasiado por los modelos extranjeros, «exótica […], era poco nacionalista».[176]

En los medios artísticos, el cosmopolitismo, pero también la homosexualidad de un Salvador Novo, de un Jorge Cuesta o de un Xavier Villaurrutia, tres miembros de los futuros Contemporáneos –*grupo sin grupo*, como lo bautizó Villaurrutia–,[177] levantan reacciones hostiles, y eso hasta la vanguardia. Así, este «archipiélago de soledades», por seguir la expresión de Villaurrutia, es objeto de ataques repetidos por parte de otro movimiento, los estridentistas,[178] que más estructurado –se reclama a la vez de Dada y del futurismo, del surrealismo y del bolchevismo– proclama: «Ser estridentista es ser hombre. Solo los eunucos no estarán con nosotros».[179]

¿Coincidencia? ¿Oportunismo? Precisamente cuando acaba de perder a dos de sus principales mecenas en la SEP –Vasconcelos y Gastélum–,[180] Jiménez Rueda se hace eco, en nombre de la Revolución, de las críticas homofóbicas dirigidas en contra de los Contemporáneos. Esta diatriba posrevolucionaria que defiende una literatura *nacional* y *viril* viene, sin embargo, de un escritor culto y ya establecido en el campo de la literatura. Nacido en 1896, Julio Jiménez Rueda es tanto dramaturgo como historiador y académico. Fue director de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de México y del Archivo General de la Nación. En 1924 ya enseñaba Literatura Nacional en la Universidad y es sobre todo célebre por sus novelas colonialistas y sus críticas literarias. No está de más mencionar que, al igual que Francisco Monterde o Artemio del Valle-Arizpe, Jiménez Rueda pertenece a una generación de transición que, pese a haber tenido por

maestros a los ilustres Ateneístas, no goza ni del prestigio de Reyes o de Vasconcelos, ni de la energía incipiente de las nuevas generaciones. Pero más allá de los conflictos entre antiguos y modernos y de los ataques personales, en *El afeminamiento en la literatura mexicana* también cuestiona la función y el lugar de la literatura en el seno de la sociedad.

En efecto, se reclama aquí una obra social, popular, en contra de los vanguardistas, estridentistas incluidos, y los partidarios del Arte por el Arte. Este debate no es nuevo. Atravesó Francia a mediados y f inales del siglo XIX, la Rusia bolchevique de los veinte y treinta, así como la Europa de la posguerra. Y en México se hace eco de los preceptos de Ignacio M. Altamirano, quien desde 1868 en las *Revistas Literarias* reivindicaba como fuentes inagotables de inspiración a la historia y el espacio mexicanos. Sobre todo, lleva la polémica al terreno ideológico, más allá de las querellas de las posiciones al interior del campo.

En el México posrevolucionario, la comparación con Rusia se vuelve lugar común a partir de 1917. Utilizada por burócratas o dirigentes, y en particular por Calles, es un espejo cuyo único fin es legitimar, por medio de la ilusión de la experiencia compartida, el traumatismo de la Revolución mexicana.[181] En cuanto al bolchevismo, cuando se hace referencia a él permanece esencialmente retórico.[182] De hecho, hemos visto que el nacionalismo es la ideología que domina la política mexicana. Un nacionalismo que tiende a dominar el espacio intelectual: a partir de entonces, en la república de las letras sucede lo mismo que en la nación.

En este sentido, el artículo de Jiménez Rueda resulta paradigmático: la comparación con la Rusia posrevolucionaria es, ciertamente, obligatoria; pero aun si no encontramos ninguna referencia al bolchevismo o al comunismo, los términos que se relacionan con la nación o con la patria se multiplican. A la geografía sentimental de Altamirano responden los «sentimientos, sucesos, paisajes» de Jiménez Rueda; a los temas nacionales de su ilustre predecesor, responde «la obra nacional […] palpitación del alma popular»[183] del segundo. Para nuestro crítico también se trata de escribir una obra útil, siguiendo en

esto a su mentor que, desde 1868, después de la guerra contra Francia, preconizaba una literatura pedagógica.[184] Finalmente, a las masas y a la nación invocadas en *La literatura nacional*,[185] Jiménez Rueda responde revolución, pueblo, patria y, desde luego, nación, repudiando de un golpe a la península ibérica, pero también a Inglaterra, al hexágono (Francia) y a Yanquilandia.[186]

Sin embargo, si *pueblo* y *revolución* se mantienen inseparables del concepto de *nación*, los argumentos empleados no son estrictamente políticos. *Pueblo, nación, revolución* frecuentemente son caracterizados por nociones que surgen de representaciones sociales preconstruidas de la masculinidad y la virilidad. Más aún, esta misma *nación viril* ganará la oposición entre modernos y antiguos en beneficio de un bloque nacionalista que comprende, entre otros, a los colonialistas, a los novelistas de la Revolución; pero también, a pesar de las críticas de Jiménez Rueda, a la vanguardia estridentista. Frente a esto, lo que todavía no era más que una pléyade de individualidades, se convierte en un «grupo de rechazados», por efecto de la exclusión.[187] En este sentido, la polémica de 1925, bautizo de los futuros Contemporáneos, redefine las posiciones en el seno del campo literario e intelectual en función de criterios ya no artísticos sino ideológicos y falocéntricos. Al invocar la superioridad del arte «útil» frente al Arte por el Arte, a la literatura auténticamente nacional frente a las obras cosmopolitas y artificiales, Jiménez Rueda, desde el tercer párrafo, sustenta su demostración en una analogía entre arte, pueblo, nación y masculinidad, y articula su argumentación con base en un solo sistema binario masculino-femenino. Todo lo que no es fuerte, imponente, monumental, «masculino en toda la acepción de la palabra»,[188] es enviado al segundo sexo. La homosexualidad nunca dicha, siempre sugerida, es «cualidad femenina».[189] Cualidades que, por otro lado, son exactamente lo contrario de lo masculino: comparadas con el modelo de la masculinidad, femenino y afeminado son *lo que no es* masculino, negación e inversión de este último. El texto, desde el momento en que está construido a partir de la analogía y la diferencia, se ordena en torno de una serie de

comparaciones por oposición entre un principio positivo y uno negativo, lo auténtico –relacionado con la masculinidad– se opone a lo que no lo es, el ser al parecer, la juventud a la vejez, la acción a la pasividad, la creación a la imitación o, para citar a Rueda, «la obra nacional, útil» a las «artes de tocador», el valor a la debilidad, lo bello a lo bonito, la creación personal a la moda, etc. Por otra parte, cabe destacar que *afeminado* es, desde la francofilia del dictador Porfirio Díaz, una palabra extremadamente connotada que se refiere tanto a «cosmopolita» como a «europeo» o a «afrancesado», a quien imita lo que es francés. En el orden de las ideas recibidas es natural que a los malinchistas, al europeo, a los universalistas y amanerados, se les contraponga el mexicano patriota y viril.

La polémica de 1925, menos conocida que la de 1932 y que, sin embargo, la anuncia, es el momento fundador en el que se enlazan amistades improbables, en el cual los escritores, los universitarios, los pintores y los políticos se federan en un bloque poderoso –organizado después en asociaciones o sindicatos como el Bloque de Obreros Intelectuales, o la Liga de Escritores y Artistas Revolucionarios–[190] alrededor de un elemento tanto integrador como discriminatorio, que es la supuesta presencia o carencia de virilidad, signo innegable de nacionalismo. Así, las luchas no enfrentan ya a los detentores de un capital simbólico o económico, sino a nacionalistas, «masculinos en todos los sentidos de la palabra», y cosmopolitas, «afeminados», como atestigua en 1934 esta reflexión desilusionada de Samuel Ramos: «La falta de una noción clara sobre el ser mexicano ha originado dos partidos que disputan con pasión acerca de las normas que deben adoptarse para la cultura de México: el de los "nacionalistas" y el de los "europeizantes"».[191]

Finalmente, desde una perspectiva de género señalaremos el funcionamiento de esta querella. Término exigente puesto que se refiere menos a la ideología y más a la supuesta virilidad de la literatura, la retórica de Jiménez Rueda solo podía suscitar una reacción esperada de parte de Francisco Monterde, previsibilidad expresada con el título de su respuesta del 25 de diciembre: «Existe una escritura viril».[192]

Un artículo que, paradójicamente –paradoja porque rehabilita una obra a la vez crítica y lúcida respecto de la Revolución, *Los de abajo* de Mariano Azuela–[193] favorecerá la emergencia de esta literatura nacionalista y popular, la novela de la Revolución que ya hemos mencionado. Género en el que el realismo crudo no dejará de poner en escena a un héroe viril e intrépido: el macho revolucionario.

Literatura y propaganda nacionalista –discurso de los dominantes según la retórica marxista– se encuentran una vez más dominadas por el falocentrismo, participando en un discurso social eminentemente machista.

El arte popular y masculino en contra del «arte de maricones», tal y como afirma un Diego Rivera comunista que, en un artículo de marzo de 1934 publicado en el primer número de la revista de la Alianza de los Trabajadores de Artes Plásticas, *Choque*, titulado «Arte puro: puros maricones», condenará el arte puro y el arte abstracto, arte que la burguesía compra porque el burgués «paga un producto que no amenace sus intereses. Por eso el "arte puro", "arte abstracto", es el niño mimado de la burguesía capitalista en el poder, por eso aquí en México hay ya un grupo incipiente de pseudo plásticos y escribidores burguesillos que, diciéndose poetas puros, no son en realidad sino puros maricones».[194]

Machismo y *nacionalismo*: dos nociones que, lo hemos visto, en el México posrevolucionario así como en el artículo de Jiménez Rueda tienden a unirse. En ocasiones hasta un punto en que se confunden, como atestigua en 1934 Samuel Ramos: «Hacemos notar aquí que este [el pelado o macho] asocia su concepto de hombría con el de nacionalidad».[195] Un «falso nacionalismo»,[196] un concepto «erróneo» de virilidad, que será reforzado por los ataques de Ramos, demostrando así, si se puede, la fuerza del nacionalismo intensivo.

La paradoja Ramos

> Por último, tercera duda: el discurso crítico que se dirige a la represión, ¿viene a cerrarle el paso a un mecanismo del poder que hasta entonces había

> funcionado sin discusión o bien forma parte de la misma red histórica de lo que denuncia (y sin duda disfraza) llamándolo *represión*? ¿Hay una ruptura histórica entre la edad de la represión y el análisis crítico de la represión?
>
> MICHEL FOUCAULT, *Historia de la sexualidad.*

En el primer capítulo pudimos leer el retrato ácido y despectivo del macho esbozado por Samuel Ramos. Curiosamente, como señala Roger Bartra,[197] la actitud de ciertos intelectuales y escritores –sobre todo los Contemporáneos– no solo no los colocó al margen de la Revolución, sino que sus críticas –en particular las de Ramos– no debilitaron fundamentalmente los símbolos posrevolucionarios de la mexicanidad. No obstante, ¿podemos hablar de paradoja, como lo hizo Bartra?[198]

Este término, tal como lo emplea Bartra, apuntaría una contradicción, un resultado imprevisto, incluso ilógico con respecto al efecto esperado. Esta constatación, verídica si consideramos el punto de vista de los Contemporáneos, deja de serlo si tenemos en cuenta la lógica propia del nacionalismo. En efecto, criticar al macho al mismo tiempo en que se lo tipifica como rasgo propiamente mexicano, a la manera de Ramos[199] en *El perfil del hombre y la cultura en México*, es reconocer un carácter, una especificidad nacional que, de forma indirecta, sigue el juego de los nacionalistas. En el espíritu provinciano hay, nos dice Delannoi, un efecto de «condescendencia del grupo hacia sí mismo»,[200] que hace que las características negativas sirvan todavía al nacionalismo, a condición de que sean definidas como propias de la nación. De este modo, hay un atributo que hace a la tribu porque la diferencia de otras.

Por otro lado, como vimos, el Estado posrevolucionario debió inventarse un destino que legitimara su presencia. Por supuesto, al principio era la Revolución que se convertía en la fuente dentro de esta nueva cosmogonía; el Ganges purificador inervando las venas de la Nación al mismo tiempo en que la limpia de sus pecados. Más aún, fue el Big Bang, instante único y caótico que no podía cuestionarse so riesgo de provocar la desaparición de la nación

entera. A partir de entonces, criticar una determinada forma de nacionalismo, como hizo Ramos,[201] no ponía esencialmente en duda a *la* Revolución ni al concepto de *nación*, ni por supuesto al Estado, que se confundía con esta, tampoco al Partido Nacional Revolucionario, cuyo solo nombre reflejaba la aspiración a encarnarlos a todos.

Así como Balibar distingue dos tipos de universalismo, nosotros opusimos en un punto precedente al nacionalismo agresivo y reductor –intensivo– de unos, el nacionalismo extensivo –abierto al mundo– de los otros. Sin embargo, se trata de un nacionalismo cuyas sutilezas y universalismo arraigado debían parecer más incongruentes que realmente peligrosos.[202] Nacionalismo cuya sola mención participaba en el discurso dominante, ahogando las diferencias en el bullicio patriótico y la arenga populista odiosa, siempre reacia a cierto intelectualismo, sobre todo porque estos intelectuales eran, en una sociedad nacionalista y homofóbica, tachados de cosmopolitas y también de homosexuales.[203]

Además de estos aspectos, la falta de rigor científico que caracteriza el ensayo de Ramos –hecho de generalización abusiva y parcial– desacredita sus análisis a los ojos de los críticos.[204] Por otro lado, como bien subraya Gil Delannoi «cosmopolitismo y nacionalismo se refuerzan uno a otro en su contradicción».[205] De hecho, el crítico del periódico *El Universal* habla con cierta condescendencia de los «*enfants terribles* del patriotismo», de «nacionalistas puestos al revés», que gustan escandalizar a sus coterráneos haciendo afirmaciones diametralmente opuestas a las de ellos».[206]

El hecho de que los primeros, los Contemporáneos, sea un grupo minoritario refuerza la creencia de que los segundos son mayoría. El enemigo interior tan querido para el desarrollo de un nacionalismo intensivo está, a partir de ahí, completamente designado: indignación contra los provocadores que perturban el sereno orden de la nación, pero también ayudan con sus actos a fijar los límites del Nosotros.

Entre etnocentrismo y populismo:

un macho estereotipado

> No pueden representarse a sí mismos; deben ser representados.
>
> KARL MARX[207]

> Al principio, en todo grupo o clase que ocupa una posición dominante se manifiesta sin complejos el *etnocentrismo de clase*.
>
> C. GRIGNON Y J.C. PASSERON, *Lo culto y lo popular.*

En Ramos encontramos el mismo etnocentrismo de clase que en sus predecesores había tomado la forma extrema del racismo. Recordemos que para el filósofo, el macho es un bárbaro, un desecho, un primitivo, un inculto, un ser vulgar de quien, sin embargo, se complace en reproducir las vulgaridades encubriendo su interés de «cientificidad». En suma, el macho es el (casi) doble del mestizo vulgar, el contratipo exacto de la *señora decente* de Julio Guerrero, la antítesis de la cultura criolla que Ramos defendía. En esta mirada del filósofo sobre el macho –encarnación de todos los vicios de la plebe–, encontramos un desprecio del dominante hacia los dominados que, como subrayan Jean-Claude Passeron y Claude Grignon en *Lo culto y lo popular,* «no difiere en nada, por su tranquila certidumbre en la negación de la cultura –es decir, en el rechazo de humanidad, como lo describe Lévi-Strauss en *Raza e historia*–, de la mirada que una sociedad dirige espontáneamente sobre otra en su barbarie primigenia, aunque sea ella misma "primitiva" o "civilizada"».[208]

Estamos frente a representaciones que son del orden de los prejuicios y los estereotipos, ya sean, nos dice Jahoda, «creencias que conciernen a las clases de individuos, de grupos o de objetos que son preconcebidos; es decir, que no provienen de una nueva apreciación de cada fenómeno, sino de hábitos de juicio y de expectativas de rutina». Y el mismo autor afirma que el estereotipo «no se da como una hipótesis confirmada por pruebas, sino más bien erróneamente considerada, de forma completa o parcial, como un hecho establecido».[209]

Cuando Ramos plantea su análisis del macho como un «hecho establecido» e inevitable, lleva la cuestión de la verdad científica a un simple caso de sentido común, con todo lo que pueda comportar de ideas recibidas y de estereotipos. Una medida que, extensiva y reductora a la vez, responde a la definición del *estereotipo* dada por Jean Maisonneuve, para quien lo propio de esta construcción era «ser grosero, brutal, rígido y reposar sobre una suerte de esencialismo simplista en el que la generalización se da a la vez *sobre la extensión*: atribución de los mismos rasgos a todos los seres u objetos que se designan con una misma palabra […así como] *sobre la comprensión*: por la simplificación extrema de los rasgos expresables por palabras».[210]

El *pueblo*, el *mestizo*, el *macho*, los términos genéricos borran tras de sí, en un todo artificial, a los individuos singulares. Ruth Amossy afirma que el estereotipo tiende a devolvernos a «una esencia inmutable de rasgos que de hecho derivan de su estatus social o de las funciones sociales que les son conferidos».[211] El pobre, el pelado-macho, encarnan ahora de manera negativa, bajo la pluma de Ramos, el «carácter nacional mexicano».[212] Los defectos nacionales, que son casi los mismos que los de otros tiempos, han servido para caracterizar a los mestizos y a los marginales –incluso los «eruditos» tienden a la repetición–. Frente a ellos, otros intelectuales y artistas exaltan el folklore, subliman todo lo que forma al pueblo, hasta el grado de dar prueba de antintelectualismo.[213] Hemos visto las razones políticas que favorecen este populismo. En 1934, el pelado es, si creemos en Ramos, un estereotipo.[214] Este éxito también ilustra el principio de inversión de los valores dominantes que rigen el nacionalismo. Una inversión que muestra ser siempre «lo opuesto de aquello de lo que se vanagloria». En efecto, señalan Passeron y Guignon, el populismo «rebusca con delectación entre los comportamientos populares los rasgos que la cultura dominante designa y define como los más "vulgares", poniendo así de relieve que acepta a la vez la categoría y la definición dominante del contenido de la categoría para poder proclamar la excelencia de lo vulgar».[215] Un reconocimiento implícito de los valores criticados que hace que el Estado subvencione a los Contemporáneos,

al tiempo en que se reclaman de una cultura popular. Una inversión simple que demuestra hasta qué punto los ideólogos del régimen, si bien están lejos de ser ajenos al pensamiento dominante, siguen alejados del pueblo –si acaso es que existe–. Quizás a partir de ahí surge la caricatura, los numerosos fenómenos de intertextualidad, la reanudación casi sistemática de unos y otros, las expresiones y las figuras ya utilizadas que hacen que la creación literaria nacionalista, que con frecuencia llega al cliché, favorezca el estereotipo del macho.

La verdad del lenguaje, nos dice Nietzsche, no es más que «un ejército móvil de metáforas, metonimias, antropomorfismos; en pocas palabras, una suma de relaciones humanas que han sido aumentadas, traspuestas y embellecidas por la poética y la retórica y que, después de ser usadas durante un largo tiempo, parecen firmes, canónicas y obligatorias para la gente: las verdades son ilusiones que se ha olvidado que lo son».[216] Esta constatación desenfadada del filósofo debe llamar nuestra atención respecto de que la construcción del mestizo, y luego del macho, tanto para los artistas como para los eruditos, está formada por estratos sucesivos impregnados de todo un dominio de significaciones, de asociaciones y de connotaciones raciales o políticas, populistas o elitistas que no forzosamente se refieren a sus objetos en sí mismos, sino a las zonas que rodean estos términos y que según las épocas serán la plebe, el pueblo, la nación, etcétera.

No es menos cierto que los prejuicios pueden estructurar durablemente una disciplina «científica». En el ámbito del psicoanálisis, la influencia de *El perfil del hombre y la cultura en México* será profunda, como atestigua la publicación en 1959 de *El mexicano, psicología de sus motivaciones*. Su autor, Santiago Ramírez, en ocasiones considerado el primer psicoanalista mexicano, desarrollará la noción de inferioridad defendida por Ramos. Hemos visto hasta qué punto estas tesis estaban marcadas por prejuicios sociorraciales –los conceptos que se referían a una supuesta inferioridad del macho bien podían provenir de un complejo de superioridad de los eruditos en relación con las clases populares–. No deja de ser cierto que estas tesis

perdurarán y marcarán con su sello a las ciencias humanas, a veces con resultados insospechados, como fue el caso de Octavio Paz, que retoma las teorías de Ramos y las fusiona con otras representaciones del macho, elevándolo así a la condición de mito.

La paradoja Paz o el macho mitificado

Aun cuando numerosos autores ya se hayan pronunciado respecto de la obra de Paz,[217] cuando hablamos del macho –aunque sea por la influencia ejercida por ese libro en sus lectores y las reflexiones de sus sucesores– es imposible evitar *El laberinto de la soledad*, ensayo consagrado al «carácter» del mexicano. Un libro que por su temática se inscribe en la línea de Julio Guerrero, Ezequiel Chávez o Samuel Ramos.

En un homenaje al poeta y ensayista mexicano, Christopher Domínguez recuerda la impresión que causó *El laberinto de la soledad* en sus lectores y rememora un «impacto muy poderoso, no en su primera edición; pero a lo largo de los sesenta y sobre todo de los setenta se volvió un libro de texto».[218] Obra a la que frecuentemente se refiere Carlos Monsiváis, quien subraya que «muchas de sus muy controvertibles hipótesis se han convertido en lugares comunes populares».[219]

Publicado primero en 1949, en la revista *Cuadernos Americanos*, y después en 1950 como obra en una edición corregida, Paz volverá varias veces sobre esta serie de ensayos compuestos en torno de personajes como el «El pachuco», páginas de historia como «Conquista y Colonia», incluso de tradición como «Todos Santos. Día de muertos» o de rasgos lingüísticos como en «Los hijos de la Malinche», agregando, en particular, una *Postdata* después de los sucesos de 1968 y posteriormente, en 1975, una entrevista con Claude Fell titulada *Vuelta a El laberinto de la soledad*. La afiliación con Ramos, explícita desde las primeras páginas,[220] es evidente, incluso si Paz remplaza el concepto de *inferioridad* por el de *soledad*, largamente analizado por Roger Bartra en *La jaula de la melancolía*. Soledad que esconderá el

aparente hermetismo del mexicano, máscara rota por relámpagos de violencia, por la «fiesta de las balas», para emplear la expresión de Martín Luis Guzmán para describir la Revolución.[221] La historia de México es la de un «adolescente» que busca sus orígenes.[222] Sometido ya sea a las influencias francesas, españolas o americanas, el mexicano es culturalmente huérfano, literalmente un «hijo de la chingada», de la indígena violada por el conquistador extranjero, etc.[223] Este pequeño vistazo de las teorías de Paz no le hace justicia, por supuesto, a la calidad literaria del texto ni a la extrema habilidad del intelectual y del poeta, capaz de convencer a los científicos con sus metáforas, más que con sus argumentos.

Porque su discurso, a pesar de su brillo, con mucha frecuencia se apoya en lo que en la lectura de sus predecesores ya aparece como lugares comunes. La adolescencia o la infancia de los países americanos, metáforas empleadas por Jiménez Rueda, por Ramos, retomadas por Vasconcelos... y al presagiar un largo futuro para estos pueblos, también sirven para subrayar su irresponsabilidad, su inmadurez. El hermetismo del indígena y, por tanto, del mestizo: metáfora clásica que además de traducir en ocasiones sirve para justificar la incomprensión hacia el Otro, el indígena, pero también el mestizo, el mexicano, es decir, un proceso de generalización y de homogenización que de ninguna manera corresponde a las clases sociales, a los pueblos, a los orígenes y a los distintos mestizajes de los mexicanos; una historia reducida a unos cuantos períodos; una demostración construida sobre la oposición entre abierto-cerrado, tributaria de la dicotomía aristotélica del activo-pasivo, etc. Podríamos criticar exhaustivamente, subrayar sus insuficiencias, mostrar las fallas, anotar las contradicciones; no obstante, este texto de Paz es magnífico –y es lo que hace su fuerza–. Para nosotros basta con insistir en una cuestión que otros, como Bartra, han demostrado anteriormente de manera magistral: este texto se inscribe en el seno de una tradición más que de una realidad; se apoya en cierto número de clichés y de estereotipos que surgen de dicha tradición y que, debido a su repetición y a cierto consenso al respecto, toman con frecuencia la engañosa

apariencia de muestra de «sentido común».

No obstante, reducirlo a lo anterior sería dejar de lado lo que constituye la fuerza y explica gran parte del éxito del libro de Paz: su capacidad de sintetizar y de asociar elementos que antes se consideraban dispares, cualidad que con frecuencia le permite superar las aparentes contradicciones, y elevar una descripción controvertida del mexicano y de la cultura mexicana a la dimensión de mito aceptado por la mayoría. Precisamente ahí está la paradoja de un texto que se pretendía crítico: terminará por ser reivindicado como una forma de fatalidad, de carácter inherente y propio del mexicano y de su cultura.

En lo que de forma más precisa se refiere al macho, de vulgar fanfarrón en Ramos, en la prosa de Paz se convierte en un ser introvertido y hermético, y su estoicismo es una virtud política y militar.[224] Mientras que la mujer se rige en la cultura mexicana por el principio «pasivo», el macho encarna el principio «activo», «polo masculino de la vida».[225] Finalmente, «el Macho –con mayúscula– es el Gran Chingón», es decir, el equivalente de «Zeus violador de mujeres», y a la vez de «Dios Padre»; es «el poder arbitrario, la voluntad sin freno y sin cauce», que resume «la agresividad, impasibilidad, invulnerabilidad» y la violencia sin alma.[226]

Sin citar explícitamente a Samuel Ramos, Paz lo retoma cuando afirma que la frase «'yo soy tu padre' no tiene ningún sabor paternal, ni se dice para proteger, resguardar o conducir, sino para imponer una superioridad, esto es, para humillar». Más adelante, el macho –ahora con minúscula–, si bien es encarnación de la fuerza, es fuerza que se utiliza para «herir, rajar, aniquilar, humillar. Finalmente es «incomunicación pura», la «soledad que se devora a sí misma y que devora lo que toca», «el Extraño».[227]

Hilando la metáfora, el *macho* se vuelve a encontrar en Paz como un Zeus violador que devora a sus hijos, pero también es el conquistador español, el cacique, el señor feudal, el hacendado, el político, el general, el capitán de la industria.[228] Paz recurre a la mitología grecolatina tanto como a los grandes iconos de la cristiandad y a las representaciones populares, para hacer del

macho un mito. Pero no son esas las únicas imágenes convocadas por su prosa. Siempre en relación con el macho, la originalidad de su ensayo consiste también en reunir y fusionar dos corrientes de inspiración contrarias: el héroe de la Revolución y la crítica del macho de Ramos; el mito naciente de la Revolución mexicana y la mitología de inspiración freudiana.[229] Por último, se trata de un mito que con frecuencia se expresa en forma de axiomas y que tendrá gran éxito entre los sucesores de Paz, que pertenecen a disciplinas tan diversas como la psicología, la antropología o la sociología.

Todas estas teorías tienen una historia menos científica que política, pero como dice Canguilhem, dado que se inscriben en la verdad de una disciplina en un momento determinado de su evolución, se imponen. Un «error de disciplina»[230] en donde podemos cuestionar no solo la validez, sino la función.

En suma el macho nace con la guerra o, más bien, con su aparición en el relato en el seno de una sociedad falocéntrica. Incluso si los beneficios reales obtenidos por los vencedores a veces son seriamente refutados por sus creadores, el macho no deja de ser, desde sus inicios, un combatiente heroico que posee por este hecho rasgos guerreros, tales como valentía y espíritu de sacrificio.

La Revolución que da vida al macho es un conflicto cuya característica esencial es que se trata de una guerra civil reivindicada y presentada por sus triunfadores como una Revolución hecha por y para el pueblo, lo que determina la construcción de los estereotipos y en particular de los autoestereotipos mexicanos. No se trata ya de oponer a un Nosotros nacional o étnico un Otro extranjero, sino de exaltar en el seno de una misma nación el valor de un grupo social por encima del otro. Y en el marco de lo que se reivindica como un movimiento popular, el grupo encumbrado será el pueblo.

Este último, como vimos en el presente capítulo y en el anterior, se confunde desde la Colonia con otras figuras –opuestas al «blanco» español o criollo–: las del indígena y sobre todo del mestizo, que además de participar

activamente en las guerras de Independencia, aparece cada vez más como un elemento de fusión entre las razas del continente, incluso como un hombre nuevo –nacido, a diferencia del indígena, del Descubrimiento, sin dejar de ser americano–. Un ideal racial exaltado en especial por Vasconcelos,[231] pero que en otros autores y pensadores mexicanos, como Molina Enríquez,[232] también era un ideal nacional.

Si el nacionalismo precede a la Revolución, en los años posteriores a la guerra civil –en cuanto legitima la hegemonía del partido único posrevolucionario, el futuro PRI en todo el país– encontrará un nuevo auge en el contexto internacional que ve el surgimiento tanto de un fascismo como de un socialismo portadores de ideales masculinos que se oponen a otros estereotipos. A partir de ahí, el macho no es solamente un guerrero revolucionario de origen popular y mestizo, sino un *patriota viril*, encarnación de un nuevo ideal nacional.

La crítica al macho, tanto de parte de Ramos como de algunos de sus sucesores –la más célebre, la de Paz–, se hace difícil en razón de un contexto que vuelve políticamente peligrosos los ataques demasiado directos al régimen posrevolucionario y a sus símbolos, así como a causa de la naturaleza de la imagen masculina creada por la propaganda oficial. En efecto, puesto que el macho ha sido reivindicado como mexicano, la crítica hará indirectamente el juego del discurso identitario nacionalista, al presentarlo como un rasgo nacional: incluso negativo, sigue siendo una figura del Nosotros. Sobre todo porque los ataques lanzados en contra de él no siempre han estado desprovistos de estereotipos ni de cierta dosis de etnocentrismo, e incluso de racismo hacia las clases sociales más humildes. Dificultades a las que se enfrentarán la mayor parte de los críticos del macho que, desde Ramos hasta las feministas, pasando por la antropología americana, contribuyeron a forjar ya no un autoestereotipo, sino un heteroestereotipo: el machista, personaje portador de una ideología, el machismo.

NOTAS

[1]Matthew Gutmann, *Ser hombre de verdad en la ciudad de México. Ni macho ni mandilón*. México, El Colegio de México, 2000, p. 320.

[2]Jean-André Meyer, *Apocalypse et révolution au Mexique: la guerre des Cristeros*, *1926-1929*, París, Gallimard, 1974, p. 200.

[3]Eric Hobsbawm, *Bandidos,* Barcelona, Crítica, 2003, p. 7.

[4]Francisco Pimentel, en Martin S. Stabb, «Indigenism and racism in Mexican thought: 1857-1911», *Journal of Inter-American Studies*, vol. 1, núm. 4, 1959, pp. 405-423.

[5]Gutmann, *Ser hombre de verdad...,* p. 320.

[6]Antonio Castro Leal (coord.), *La novela de la Revolución Mexicana. T. I*, México, Aguilar, *1969, p. 48*.

[7]*Idem.*

[8]Mariano Azuela, *Los de abajo,* México, FCE, 1995, pp. 109 y 76.

[9]El corrido cuyo fragmento se reproduce aquí fue registrado antes de 1939, fecha en la que su letra aparece en la obra de Vicente T. Mendoza, *El romance español y el corrido mexicano,* México, UNAM [1939] 1997, p. 693.

[10]*Corridos sobre Emiliano Zapata y los zapatistas*, http://www.bibliotecas.tv/zapata/corridos/corr10.html

[11]En Castro Leal (coord.), *La novela de la..., t. II, p. 1178.*

[12]*Ibidem*, p. 1171.

[13]Eric Hobsbawm, *Naciones y nacionalismo desde 1780,* Barcelona, Crítica, p. 17.

[14]*Ibidem*, p. 18.

[15]Gil Delannoi, *Sociologie de la nation. Fondements théoriques et expériences historiques*, París, Éditions Armand Colin, 1999, p. 15. «La palabra "nación" viene del latín por intermedio de *natío, nationis*, que se usaba para designar la especie, la raza, el pueblo, antes de adquirir el significado moderno. Se empleaba también *genus*, de donde proviene "indígena". […] Tanto *genus* como *natio* ponen énfasis en el nacimiento. Así como la naturaleza, *natura*, se define en referencia al hecho de nacer, *natio* remite a *natus*, al hecho de haber nacido. De ahí salen dos caminos: forzosamente, uno nació en alguna parte y de alguien. La tierra y la sangre». *Ibidem*, pp. 13-14.

[16]*Ibidem*, pp. 13-15.

[17]Rafael Segovia, en Intellectuels et État au Mexique au *XX*E siècle, 1979, p. 20. Recordemos que México perdió casi la mitad de su territorio (que incluía la parte norte de California) en beneficio de Estados Unidos en 1848.

[18]«Las naciones como medio natural, otorgado por Dios, de clasificar a los hombres, como inherente ... destino político son un mito; el nacionalismo, que a veces toma culturas que

ya existen y las transforma en naciones, a veces las inventa, y a menudo las destruye: *eso* es realidad». Ernest Gellner, en Hobsbawm*, Naciones y nacionalismo...,* p. 18.

[19]Jacqueline Covo-Maurice, *La Révolution mexicaine. Son passé et son présent*, París, Ellipses, 1999, pp. 27-28.

[20]Jean-André Meyer, *La Revolution mexicaine: 1910-1940*, París, Calmann-Lévy, 1972, p. 12. [*La Revolución mexicana*, 3ª ed., México, Tusquets, 2009].

[21]Covo-Maurice, *La Revolution mexicaine…,* pp. 19-20.

[22]Meyer, *La Révolution mexicaine*..., pp. 12-15.

[23]*Ibidem*, p. 13.

[24]*Ibidem*, pp. 15-23.

[25]Citado en Pablo Piccato, «La construcción de una perspectiva científica: miradas porfirianas a la criminalidad», *Historia mexicana*, vol. XLVII, núm. 1, 1997, p. 172.

[26]«Los débiles, los mal preparados, los que carecen de elementos para consumar victoriosamente la evolución, tienen que sucumbir, cediendo el campo a los más vigorosos». Limantour citado por José C. Valadés, *El porfirismo II,* México, UNAM, 1977, p. 263. Véase también Covo-Maurice, *La Révolution mexicaine…,* p. 44.

[27]Meyer, *La Révolution mexicaine*…, p. 16.

[28]«El Ateneo […] fue organizado para dar una forma social a una nueva era del pensamiento […] Los organizadores de esta sociedad se propusieron crear una institución para cultivar el nuevo saber que habían descubierto y para el cual no encontraban asilo […] al resguardo del despotismo oficial, los positivistas dominaban las escuelas y las academias». José Vasconcelos, citado en Annick Lempérière, *Intellectuels, États et société au Mexique. Les Clercs de la nation: 1910-1968,* París, Éditions de l'Harmattan, 1992, p. 39.

[29]Meyer, *La Révolution mexicaine...,* p. 16.

[30]*Ibidem*, p. 23.

[31]*Ibidem*, p. 38.

[32]Annick Lempérière, *Intellectuels, États et société au Mexique...,* p. 37.

[33]Véase Paul Ricœur, *Ideología y utopía,* Barcelona, Gedisa, 2001, caps. 2-9, que tratan de Marx y Althusser.

[34]«El sistema no hace más que continuar la obra del régimen porfirista, ampliándolo y modernizándolo. Centralización, burocracia, dominación del funcionario sobre el ciudadano, impunidad de los gobiernos, caciquismo, corrupción, preponderancia de Méjico, ausencia de vida política. Muchos instrumentos de dominación existían antes de 1910, pero la revolución tomó la máquina gubernamental y constituyó un Estado […] Cien veces más poderoso […], instruido por la experiencia histórica, al acecho, plástico, el

Estado integra a toda la clase política y controla a las masas. Poco lugar queda para la libertad, mientras que la idolatría respecto al Estado-Leviatán se desborda. Todos los poderes son dominados por él, mientras que en las liturgias públicas, los oradores y los profesores agitan el incensario ante las hornacinas en que el pueblo es invitado a reverenciar a las vanas imágenes del "sufragio efectivo, no a la reelección"». Meyer, *La Révolution mexicaine*…, pp. 254-255.

[35]Lempérière, *Intellectuels, États...,* pp. 68-69.

[36]*Idem*.

[37]Véase Silvia Navarrete (coord.), *Estética socialista en México. Siglo xx*, México, Instituto Nacional de Bellas Artes, 2003.

[38]Meyer, *La Révolution mexicaine...,* p. 260.

[39]«Quiero decir, entre otras cosas, que este templo de la ley parecerá más augusto y ha de satisfacer mejor las necesidades, cuando estén en esos escaños representadas todas las tendencias y todos los intereses legítimos del país; cuando logremos, como está en gran parte en vuestras manos conseguirlo, por el respeto al voto, que reales, indiscutibles representativos del trabajador del campo y de la ciudad, de las clases medias y submedias e intelectuales de buena fe y hombres de todos los credos y matices políticos de México, ocupen lugares en la Representación Nacional, en proporción a la fuerza que cada organización o cada grupo social haya logrado conquistar en la voluntad y en la conciencia pública; cuando el choque que las ideas substituyan al clamor de la hazaña bélica; cuando, en fin, los gobiernos revolucionarios, si siguen siendo gobiernos porque representen y cristalicen con hechos el ansia de redención de las mayorías, tengan el respaldo moral y legal de resoluciones legislativas derivadas e interpretativas o reglamentarias de la Constitución en que hayan tenido parte representantes de grupos antagónicos». Plutarco Elías Calles, *IV Informe de Gobierno del Presidente Constitucional, de los Estados Unidos Mexicanos,* México, Cámara de Diputados, 1 de septiembre de 1928, en http://cronica.diputados.gob.mx/DDebates/33/1er/Ord/19280901.html [consultado 17 de marzo, 2007].

[40]Calles, citado en Meyer, *La Révolution mexicaine...,* p. 176.

[41]*Ibidem*, p. 259.

[42]Delannoi, *Sociologie de la nation...*, pp. 89-90.

[43]*Idem*.

[44]«...se necesitan, para controlar la opinión y respaldar después a los gobiernos, fuerzas políticas organizadas, los partidos que lleven la discusión ante el pueblo, no ya de personas sino de programas de gobierno, que encaucen las fuerzas de que se habla hacia una ideología definida, conquisten la voluntad de los ciudadanos…». Plutarco Elías Calles, Aarón Sáenz, Manuel Treviño, *et al.*, *Primer Manifiesto del Comité Organizador del Partido Nacional Revolucionario*, México, PRI, 1 de diciembre de 1928.

[45]Paul Ricœur, «Idéologie, utopie et politique», *Du Texte à l'action,* París, Éditions du Seuil, 1986, p. 339.

[46]Delannoi, *Sociologie de la nation...,* p. 90.

[47]Ricœur, *Ideología y utopía,* pp. 8-9.

[48]«El Estado revolucionario reflexionando sobre su victoria, no quería enfrentarse como su predecesor ante fuerzas incontrolables y por ello se propuso ganarse a las conciencias, mediante la escuela y los medios de comunicación». Meyer, *La Révolution mexicaine*…, p. 251.

[49]Se trata de varias revoluciones que abatieron al porfiriato. Covo-Maurice*, La Révolution mexicaine*, p. 29.

[50]Meyer, *La Révolution mexicaine...,* p. 294.

[51]*Ibidem*, p. 295.

[52]*Ibidem*, p. 121.

[53]Lempérière, *Intellectuels, États...,* p. 38.

[54]Covo-Maurice*, La Révolution mexicaine...,* p. 15.

[55]«A finales del siglo XVIII, esta dependencia [de España] había creado una sociedad jerarquizada al extremo, como una pirámide: en la cima, un pequeño número de altos funcionarios españoles venidos de la península, que regresarían una vez terminado su mandato y, por esta razón, indiferentes a los intereses locales; un pueblo más bajo, los criollos, descendientes de los colonos españoles pero nacidos en el suelo americano, habían podido prosperar económicamente e incluso a veces ejercer cierto poder político sin poder llegar, no obstante, a las más altas responsabilidades, lo que provocaba las frustraciones que harán de ellos los artesanos de la Independencia; todavía más abajo, en estratos sucesivos, las castas, grupos más o menos mestizos cuyo color de piel se asociaba, con frecuencia, al estatus social; finalmente, los indígenas formaban las clases trabajadoras, duramente explotadas». *Ibidem*, pp. 15-16. Véase también nuestro primer capítulo.

[56]«…en 1821 México se separó de España al mismo tiempo que del resto del continente. Sin embargo, las luchas habían adquirido un carácter más social que en América del Sur, puesto que a diferencia de Bolívar, los primeros insurgentes de 1810-1811, Hidalgo y Morelos, se apoyaron en las masas populares, integrando a sus planes proyectos de reformas de estructura, por ejemplo reformas agrarias. Pero al eliminarlos, el poder colonial otorgó la bandera de la Independencia a los criollos que, aspirando a tomar las riendas del gobierno, estaban determinados a mantener el orden social que los privilegiaba». *Ibidem*, p. 16.

[57]«El mestizo es valiente, y la prueba es que de su raza salen los únicos buenos soldados en que confían los jefes mexicanos. Los rancheros del campo, los léperos de nuestras ciudades, son gente de un mirar firme y seguro, en su porte confiado, dan a conocer la

audacia que los distingue […] con la navaja o el cuchillo, se baten valerosamente en los lugares más públicos, sin que la justicia logre nunca arrancarles una declaración que pueda tomarse por bajeza, o deseo de vengarse por mano de otro: el mestizo desprecia a su enemigo, o toma por sí mismo la venganza. Los mestizos fueron los que sostuvieron la guerra de Independencia, y son los que forman las cuadrillas de salteadores audaces que infestan nuestros caminos». Francisco Pimentel, citado en Martin S. Stabb, «Indigenism and racism...», pp. 405-423.

[58]Recordemos que esta caracterización extraída de *El porvenir de las naciones hispanoamericanas ante las recientes conquistas de Europa y Norteamérica*, de Francisco Bulnes, es citada por otro Científico, Ezequiel A. Chávez. Véase Roger Bartra (comp.), *Anatomía del mexicano,* México, Plaza y Janés, 2002, p. 34.

[59]Siguiendo a Hroch, Hobsbawm distingue tres fases en la historia de los movimientos nacionales: la fase A «puramente cultural, literaria y folclórica»; la fase B, con «un conjunto de precursores y militantes de "la idea nacional" y los comienzos de campañas políticas a favor de esta idea», y la fase C, en la que «los programas nacionalistas obtienen el apoyo de las masas, o al menos parte del apoyo de las masas que los nacionalistas siempre afirman que representan». E. Hobsbawm, *Naciones y nacionalismo...*, p. 20.

[60]Véase la obra de Agustín Basave, *México mestizo: análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez,* México, FCE, 1992.

[61]«Los mestizos consumarán la absorción de los indígenas y harán la completa fusión de los criollos y de los extranjeros aquí residentes a su propia raza, y a consecuencia de ello, la raza mestiza se desenvolverá con libertad». Citado en José Antonio Aguilar Rivera, «El laberinto de las identidades», *Nexos,* núm. 338, febrero de 2006.

[62]«Una vez que así sea, no solo resistirá el inevitable choque con la raza americana del norte, sino que, en el choque, la vencerá». *Idem*.

[63]Carlos Salvador Ordóñez Mazariegos, «Tradición y modernidad, encuentros y desencuentros de los pueblos indios frente al indigenismo y los procesos de globalización», en José Emilio Ordóñez Cifuentes (coord.), *Pueblos indígenas y derechos étnicos. VII Jornadas lascasianas*, México, UNAM, 1999.

[64]Véase Enrique Florescano, *Imágenes de la patria*, México, Taurus, 2005, pp. 71-97, así como las reproducciones de las ilustraciones publicadas en el siglo XVIII en la ciudad de México.

[65]*Idem.*

[66]David Brading, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, México, SEP, 1973, pp. 13-58.

[67]Rodríguez Pérez Osvaldo, «El hispanoamericanismo de los Jesuitas expulsos en Italia», en *Actas del XII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, Universidad de Birmingham, 1998, pp. 240-248.

[68]*Idem*. Francisco Javier Clavijero, *Historia antigua de México. T. II,* México, Porrúa, 1958,

pp. 208-210.

[69]Vicente Riva Palacio, en José A. Ortiz Monasterio, *La obra historiográfica de Vicente Riva Palacio*, México, Universidad Iberoamericana, 1999, p. 242.

[70]Política en la que Gamio participa de manera activa, ya que ocupa puestos clave en la Secretaría de Educación Pública (SEP), al tiempo que era uno de los creadores de la Escuela de Antropología y Etnología de la ciudad de México, la célebre Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americana.

[71]Manuel Gamio, *Forjando patria,* México, Porrúa, 1982, p. 96.

[72]José Vasconcelos, *La raza cósmica: misión de la raza iberoamericana*, México, Porrúa, 2005, p. 12.

[73]Claude Fell, «Eléments de recherche pour la synthèse de La raza cósmica de José Vasconcelos», *Annales du VIIe congrès de la société des hispanistes français,* Rennes, Université de Haute Bretagne, 1971, p. 123.

[74]La expresión *impulso vital* la encontramos en *L'Évolution créatrice* de Bergson (1907), donde resume lo que él llama *un impulso original de la vida.* Comprendida por sus discípulos como una fuerza irreductible, esta teoría se opone a la explicación mecanicista de la vida. Citado en André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie,* París, PUF, 2002, p. 1214.

[75]Cuando Nietzsche habla de «un tipo superior, teniendo otras condiciones de producción y de conservación que el hombre promedio», Vasconcelos invoca, por su parte, «la creación de tipos predominantes», «la primera raza síntesis del globo». Vasconcelos, *La raza cósmica...*, p. 21.

[76]«…una utopía americana en la cual, más que expresarse una viable y posible realidad, se proyectan los ideales surgidos de una situación concreta». Citado en Claude Fell, «Eléments de recherche...», p. 123.

[77]Bolívar es una figura omnipresente en la obra y el pensamiento de Vasconcelos. Este último escribió, en 1934, una obra consagrada al libertador venezolano y a la doctrina Monroe: *Bolivarismo y monroísmo.* No es sorprendente que Bolívar sea convocado en *La raza cósmica.* Vasconcelos, *La raza cósmica...*, pp. 8, 11-12ss.

[78]«El pensamiento de la Atlántida evoca el recuerdo de sus antecedentes misteriosos». *Ibidem*, p. 3.

[79]José Vasconcelos habla de la «misión divina de América». Y se refiere al continente americano en términos de «la verdadera tierra de promisión cristiana». *Ibidem,* pp. 15 y 30. Finalmente, hay que señalar que Vasconcelos será, después de la guerra, miembro de la congregación de franciscanos.

[80]*Ibidem*, p. 21. De hecho la palabra se abandona: no es *Utopía*, sino *Universópolis*, la metrópolis amazónica, la ciudad soleada, la Jerusalén tropical de la quinta raza. No hay

duda, Vasconcelos está, definitivamente, en la utopía.

[81]Según Augusto Comte, al estado de teología le sigue el estado metafísico y, finalmente, el estado positivo en el que la sociología se apoya sobre lo que es observable.

[82]«Los tres estados que esta ley señala son: el material o el guerrero, el intelectual o político y el espiritual o estético». Augusto Comte, *Discurso sobre el espíritu positivo* [Julián Marías, versión y prólogo], Madrid, Alianza editorial [1842] 1980, p. 23.

[83]«Para expresar todas estas ideas que hoy procuro exponer en rápida síntesis, hace algunos años, cuando todavía no se hallaban bien definidas procuré darles signos en el nuevo Palacio de la Educación Pública de México» (*ibidem*, p. 35).

[84]Concepciones que hacen eco al Romanticismo alemán y que nos hacen recordar, de manera singular, debido a su ley del «gusto», *Las afinidades electivas* de Goethe.

[85]«Por su parte José Vasconcelos promueve un arte público nacionalista y popular». Navarrete, *Estética socialista...*, p. 34.

[86]Vasconcelos, *La raza cósmica...*, p. 238.

[87]*Ibidem*, p. 24.

[88]*Ibidem,* p. 30.

[89]«Comencemos entonces haciendo vida propia y ciencia propia. Si no se liberta primero el espíritu, jamás lograremos redimir la materia». *Idem*.

[90]«El estado actual de la civilización nos impone todavía el patriotismo como una necesidad de defensa de intereses materiales y morales, pero es indispensable que este patriotismo persiga finalidades vastas y trascendentales». *Ibidem*, p. 8.

[91]«México debe tener en el futuro una cultura "mexicana", pero no la concebimos como una cultura original distinta de todas las demás. Entendemos por cultura mexicana la cultura universal hecha *nuestra*». Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México,* México, Planeta, 2001 [Imprenta Mundial, 1934], p. 150.

[92]Beatriz Urías Horcasitas, «Retórica, ficción y espejismo: tres imágenes de un México Bolchevique (1920-1940)», *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, El Colegio de Michoacán, 2005.

[93]Balibar y Wallerstein, *Raza, nación y clase*, Madrid, IEPALA, 1991, pp. 147-148.

[94]Delannoi*, Sociologie de la nation,* p. 151.

[95]J. P. Dabove, «La fiesta popular, la banda de bandidos, la "bola": la Revolución y sus metáforas en *Los de abajo*, de Mariano Azuela», en C. Jáuregui y J. P. Dabove (eds.), *Heterotropías: narrativas de identidad y alteridad en América Latina,* Pittsburgh, IILI, 2003, pp. 174-175.

[96]Octavio Paz, *El laberinto de la soledad, México,* FCE, *1998,* p. 162.

[97]*El águila y la serpiente*, en Castro Leal, *La novela de la...*, t. II, pp. 300-307.

[98]Octavio Paz, *El laberinto...,* p. 162.

[99]Véase el cuadro de Jan Van Kessel el Viejo (1626-1679), *Escena de canibalismo*, Museo del Nuevo Mundo, La Rochelle, Francia.

[100]Bartra, *La jaula de la...,* p. 78.

[101]*Ibidem*, p. 79.

[102]*Idem.*

[103] Balibar y Wallerstein, *Raza, nación y clase,* pp. 135-136.

[104]Mircea Eliade, *Aspectos del mito,* Barcelona, Paidós, 2000, p. 29.

[105]*Idem*.

[106]Gil Delannoi, *Sociologie de la nation,* p. 152.

[107]Bartra, *La jaula de...,* p. 111.

[108]George L. Mosse, *L›Image de l›homme. L›invention de la virilité moderne,* París, Abbeville, 1997, pp. 62-63.

[109]Balibar y Wallerstein, *Raza, nación y clase,* p. 148.

[110]José Clemente Orozco, *Cristo destruye su cruz*, 1943, Col. Museo de arte Carrillo Gil. Reproducido en Navarrete, *Estética socialista...,* pp. 76-77.

[111]George L. Mosse*, L›Image de...,* p. 62.

[112]En Rafael Muñoz, *Relatos de la Revolución mexicana,* México, Joaquín Mortiz, 2002, p. 26.

[113]Mijail Bajtin, *Teoría y estética de la novela,* Madrid, Taurus, 1989, pp. 318-357.

[114]En Castro Leal, *La novela de...,* t. II, pp. 683-778.

[115]Carlos Monsiváis, *Escenas de pudor y liviandad*, México, Debolsillo, 2004, pp. 117-118.

[116]En Castro Leal, *La novela de...,* t. II, p. 958.

[117]*Ibidem*, p. 189.

[118]*Ibidem,* t. I y II.

[119]El término *caudillo* servía para designar a los militares que se sucedieron a la cabeza del gobierno posrevolucionario.

[120]Mosse, *L'Image de...,* p. 61.

[121]«…la Revolución aceleró el "mortero de los siglos" y el resultado fue que estos mestizos se convirtieron en el símbolo unimismador del progreso nacional. El nuevo nacionalismo que emanó de la Revolución usó la misma figura del *pelado*, pero ahora como símbolo revolucionario». Bartra, *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, México, Grijalbo, 2003, p. 110.

[122]Mosse, *L'Image de...,* pp. 123-144.

[123]Francisco Bulnes, en Ezequiel A. Chávez, «La sensibilidad del mexicano», en Bartra (comp.), *Anatomía...,* p. 34.

[124]*Idem*.

[125]Xavier Crettiez, *Violence et nationalisme,* París, Odile Jacob, 2006, p. 268.

[126]Figura de una mujer, tocada de un gorro frigio, alegoría y símbolo nacional que encarna a la República francesa. *[N. de T.]*.

[127]Citado por Crettiez, *ibidem,* p. 277.

[128]En Castro Leal, *La novela de...,* t. II, p. 627.

[129]*Ibidem,* p. 634.

[130] *Idem*.

[131]Citado por Crettiez, *Violence et nationalisme,* p. 277.

[132]Mosse, *L'Image de...,* pp. 181-182.

[133]Meyer, *La Revolución Mexicana,* México, Tusquets, 2009, p. 106.

[134]Una violencia que, en los hechos, se revela propiamente masculina, como lo atestigua esta petición del 4 de agosto de 1919, redactada por los pueblos de los distritos de Matamoros y Atlixco y dirigida al Gobierno de Puebla: «La vida ya no es soportable. Cada vez que pasan sus tropas siembran la desolación hasta tal punto que parecen que quieren dejar la región inhabitable […] saquean los pueblos, se llevan todo cuanto pueden […] No tienen ningún reparo en violar a las mujeres. Nadie es respetado: vírgenes, esposas, niñas y ancianas […] Diez, veinte, a veces más pasan uno tras otro sobre el cuerpo de su víctima». *Ibidem*, p. 80.

[135]Véase en cap. 1, nota 3.

[136]En Castro Leal, *La novela de...,* t. II, p. 633.

[137]Monsiváis, *Escenas de pudor...,* p. 113.

[138]Chat en el foro de un sitio de mexicanos aficionados a los carros japoneses entre los denominados Ric, Johnny y «JusTiceSh75», el 5 de diciembre de 2005 a las 19:54 h. En http://nipponpower.com.mx/foro/archive/index.php/t-7427-p-2.html [consultado 28 de noviembre 2008].

[139]Para la historia de este término que aún no ha sido aceptado por todos los diccionarios en francés, se puede consultar el libro de Daniel Borrillo, *L'Homophobie,* París, PUF, 2000, pp. 3-4.

[140]«…en Francia se ha calificado a la homosexualidad de "vicio italiano", de "costumbres árabes", de "vicio griego" o incluso de "costumbres coloniales"». *Idem*.

[141]*Real Academia Española*, 1970, p. 33.

[142]Citado por Erika Pani, «Novia de Republicanos, franceses y emperadores: la ciudad de México durante la Intervención francesa», *Relaciones*, México, núm. 84, vol. XXI, 2000, p. 146.

[143]«…usando "cascarilla / para su rostro embellecer"». *Idem*.

[144]*Ibidem,* p. 147.

[145]«Lechuguino […] bicho-manso / que del mono tiene mucho / es nieto del aguilucho / y primo hermano del ganso». *Ibidem*, p. 146.

[146]*Ibidem,* p. 147.

[147]*Ibidem*, p. 146.

[148]Ramos, *El perfil del hombre...,* p. 61.

[149]«El conocimiento de la lengua francesa era la condición *sine qua non* para ser clasificado como persona culta. La saturación de la atmósfera Mexicana de ideas francesas, hasta impedir la visión de las realidades vernáculas, provoca una fuerte reacción en la que se expresa la inconformidad Mexicana por el predominio de la cultura europea». *Idem*.

[150]Véase Jérémy Guedj, «La figure du Juif efféminé. Genre, homophobie et antisémitisme dans la France des années 1930 à travers le discours d›extrême droite», *Hommes et Masculinités de 1789 à nos jours,* París, Éditions Autrement, 2007, pp. 220-235.

[151]Julio Jiménez Rueda, «El afeminamiento en la literatura mexicana», *El Universal Ilustrado*, 1924. Reproducido en el suplemento Confabulario, núm. 128, 30 de septiembre de 2006, pp. 7-8.

[152]Michel Foucault, *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 2007, p. 57.

[153]Carlos Monsiváis, «Los iguales, los semejantes, los (hasta hace un minuto) perfectos desconocidos (A cien años de la Redada de los 41)», *debate feminista*, México, año 12, vol. 24, octubre de 2001, pp. 301-327.

[154]Foucault, *Historia de la sexualidad 1*, p. 176.

[155]Citado en Monsiváis, *Escenas de pudor...*, p. 117.

[156]Sobre el compromiso nacionalista de Maples Arce, véase *La virilidad en el campo*, en este capítulo.

[157]Citado por Monsiváis, «Los iguales, los semejantes...», p. 322.

[158]*Ibidem*, pp. 322-323.

[159]«…es un poder simbólico cuya eficacia depende de la posición relativa del que percibe y del que es percibido, o del grado en que los esquemas de percepción y de apreciación practicados son conocidos y reconocidos por aquel al que se aplican». Pierre Bourdieu, *La dominación masculina,* Barcelona, Anagrama, 2000, p. 85.

[160]Jacques Lacan, *Ecrits II,* París, Éditions du Seuil,1966, p. 172.

[161]Para un estudio más detallado de la representación femenina en México a través del personaje de la virgen de Guadalupe o de la Malinche, véase Bartra, *La jaula de la...*, pp. 171-185.

[162]«La Chingada es la madre violada […]. Su mancha es constitucional y reside […] en su sexo». Paz, *El laberinto...,* p. 94.

[163]*Ibidem*, p. 89.

[164]Crettiez, *Violence et nationalisme,* pp. 270-271.

[165]«*El Nacional* reafirma que al fomentar el deporte no alienta el profesionalismo y el récord, sino que procura "uno de los medios de arrebatar a nuestra raza de su pauperismo ancestral". Es significativo que, poco antes, el periódico haya dado cabida en sus columnas a la proposición de un profesor de educación física de aprovechar como gimnasios los "templos" que no son usados para el culto, "y sean verdaderos templos para el cultivo de músculo contribuyendo a forjar hombres fuertes para que en un futuro no lejano sean los que defiendan los intereses de la patria"». Covo-Maurice, «El periódico al servicio del cardenismo: El Nacional 1935», p. 145, http://codex.colmex.mx:8991/exlibris/aleph/a18_1/apache_media/46TSF11668XLMEI1K7

[166]*Ibidem,* p. 155.

[167]*Ibidem*, p. 145.

[168]«¡Surjan de viejos arcones tallados, arreos de gala; proclamen grandezas mil clarines de oro; impongan recogimiento sonoras campanillas de plata; tiéndanse brocadas de seda y oro; vengan flores de todos los jardines! ¡Las *mujeres femeninas* aparecen! Madres, esposas, novias, hermanas, amigos, están ahí… vive a la vez cerca de la tierra y cerca del cielo… *esposa apasionada*… *Casta después del matrimonio*». Manuel Gamio, citado por José Manuel Valenzuela Arce, *El sexo bello y el discurso nacional. La obstinada invisibilización de la mujer*, México, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 2007.

[169]*Idem.*

[170]*Idem.*

[171]«*La nación toma prestada su metáfora a la familia.* Esta metáfora se utiliza en todos los registros. La "madre patria" alía paternidad y maternidad, autoridad y amor. El tema fraternal se añade. Los hijos de la nación paterna y materna son hermanos y hermanas […]. Como la familia, la nación, según esta metáfora implícita en la etimología y el uso, es algo […] que se transmite de generación en generación». Delannoi, *Sociologie de la nation,* p. 15.

[172]Esta noción de Bourdieu es explicada por Bruno Lahire, quien describe el *campo* como un «microcosmos dentro del macrosmos que constituye el espacio social», un espacio estructurado que tiene sus propias reglas de juego y desafíos específicos, y donde ocurren

«luchas entre los distintos agentes». Bruno Lahire, «Campo, fuera de campo, contracampo», en Bruno Lahire (coord.), *El trabajo sociológico de Pierre Bourdieu, deudas y críticas*, Buenos Aires, Siglo XXI editores, 2005, p. 31.

[173]Citado por Emmanuel Carballo, *Protagonistas de la literatura mexicana,* México, Porrúa, 1994, p. 268.

[174]«En el V Censo levantado en 1930 se registró una población total de 16 552 722 habitantes, de los que 7 223 901, o sea el 61.5%, fueron considerados como analfabetas mayores de 10 años que no sabían leer y escribir». Raymundo Salgado Porcayo, «El analfabetismo en México 1895 al año 2000», México, INEP, 2004.

[175]Elías Calles, Sáenz, Treviño *et al*., *Primer Manifiesto del Comité*...

[176]Citado por Lempérière, *Intellectuels, États...,* p. 60.

[177]«La poesía de los jóvenes de México», conferencia dada en 1924 en la Biblioteca Cervantes. Respecto de los Contemporáneos, véase Ma. Ángeles Vázquez, *Las vanguardias en nuestras revistas. Revista Contemporáneos, México*, Madrid, Centro Virtual Cervantes, 2005.

[178]Germán Líst Arzubide, Manuel Maples Arce, Arqueles Vela, Salvador Gallardo, Miguel N. Lira, Salazar Medina y Moisés Mendoza son algunos miembros de este grupo, formado en 1921.

[179]Citado por Ignacio Sánchez-Prado, *Naciones intelectuales. La modernidad literaria mexicana de la Constitución a la frontera (1917-2000),* tesis doctoral, University of Pittsburgh, 2006, pp. 30-31.

[180]En una de sus cartas, Novo cita un «cenáculo o grupo» dirigido por Torres Bodet y formado por González Rojo, Ortiz de Montellano, Gorostiza y Pellicer, favorecido por los antiguos Ateneístas. Merlin Forster, *Los Contemporáneos 1920-1932. Perf il de un experimento vanguardista mexicano,* México, Ediciones de Andrea, 1964, pp. 118-121. Guillermo Sheridan no solo confirma la importancia de este apadrinamiento en la carrera de los primeros Contemporáneos, sino que indica que además este grupo está hecho a la imagen que el primero había tomado por nombre: Segundo Ateneo de la Juventud. Guillermo Sheridan, «México, los "Contemporaneos" y el nacionalismo», *Vuelta*, México, vol. 8, núm. 87, febrero de 1984, pp. 29-37.

[181]«Solo a título filosófico y humanitario nos interesa el sovietismo». Calles, citado por Urías Horcasitas, «Retórica, ficción y espejismo...», p. 270, http://etzakutarakua.colmich.edu.mx/relaciones/101/pdf/Beatriz%20Urías%20Horcasitas.] Sobre el compromiso «bolchevique» de Calles, véase Meyer, *La Révolution...*, y José Mancisidor, citado por Urías Horcasitas, *ibidem*, pp. 278 y ss.

[182]Urías Horcasitas, *ibidem,* p. 275.

[183]Jiménez Rueda, «El afeminamiento en la literatura...».

[184]Grazyna Grudzinska, «Teoría y práctica del nacionalismo literario en Ignacio M. Altamirano», en Claude Dumas (coord.), *Nationalisme et littérature en Espagne et en Amérique Latine au XIXe siècle*, Lille, Université de Lille III, 1982, p. 248.

[185]«La novela es el libro de las masas». Altamirano, citado por Grazyna Grudzinska, «Teoría y práctica...», p. 249.

[186]Jiménez Rueda, «El afeminamiento en la literatura...».

[187]«Fueron [los Contemporáneos] repudiados no nada más con acrimonia, también con grosería, y si consiguieron proximidad entre ellos fue como una reacción al rechazo. Por eso, en último análisis, puede considerárselos un grupo de rechazados». Rubén Salazar Mallén, «Los prosistas de Contemporáneos», *Casa del tiempo*, México, vol. VII, época III, núm. 80, septiembre 2005, p. 72.

[188]Jiménez Rueda, «El afeminamiento en la literatura...».

[189]*Idem*.

[190]Urías Horcasitas, «Retórica, ficción y espejismo...», p. 283.

[191]Ramos, *El perfil del hombre...,* p. 133.

[192]Ignacio Sánchez-Prado, *Naciones intelectuales...*

[193]Pero también ahí está toda la habilidad del nacionalismo «intensivo», como veremos en este capítulo con *La paradoja Ramos*.

[194]Citado por Monsiváis, «Los gays en México: la fundación, la ampliación, la consolidación del *ghetto*», *debate feminista*, México, METIS, año 13, vol. 26, 2008, p. 94.

[195]Ramos, *El perfil del hombre...,* p. 77.

[196]Ramos, en Bartra (comp.), *Anatomía...,* pp. 109-120.

[197]«En efecto, el grupo que tiene su origen en la revista *Contemporáneos* (1928-1931), por boca de su filósofo –Samuel Ramos– es el que curiosamente más contribuye a inventar el perfil del *homo mexicanus*». Bartra, *La jaula...,* p. 18.

[198]«Es interesante anotar que la actitud crítica de Cuesta, como de otros integrantes del grupo de los Contemporáneos, no lo colocó al margen de la Revolución mexicana. De hecho, paradójicamente, los Contemporáneos contribuyeron de manera decisiva a la mitología que se tejió en torno al carácter del mexicano». Bartra, *Anatomía...,* p. 95.

[199]«El mejor ejemplar para estudio es el "pelado" mexicano, pues él constituye la expresión más elemental y bien dibujada del carácter nacional». Ramos, *El perfil del hombre...,* p. 71.

[200]Delannoi, *Sociologie de la nation...,* p. 156.

[201]En efecto, Ramos no critica el nacionalismo en sí mismo; incluso defiende la política educativa de Vasconcelos. Más bien condena ese «nacionalismo radical» que promulga un «falso nacionalismo» que pretendía defender los valores auténticamente mexicanos olvidándose de su identidad europea; es decir, su verdadera «naturaleza», para caer en lo

«pintoresco», un «México de exportación». Véase Ramos, *El perfil del hombre...*, pp. 126-127, 151, 153, así como Samuel Ramos, «En torno a las ideas sobre el mexicano», en Bartra (comp.), *Anatomía...,* pp. 109-120.

[202]Salazar Mallén, «Los prosistas de Contemporáneos».

[203]*Idem*.

[204]*Idem*.

[205]Delannoi*, Sociologie de la nation...*, p. 151.

[206]Salazar Mallén, «Los prosistas de Contemporáneos».

[207]Citado por Edward Said, *Orientalismo,* México, Random House Mondadori, 2009, p. 17.

[208]*Ibidem,* p. 35.

[209]Citado por Ruth Amossy y Anne Herschberg Pierrot, *Stéréotypes et clichés,* París, Armand Colin, 2005, p. 27.

[210]*Ibidem*, pp. 50-51.

[211]*Ibidem*, p. 38.

[212]Ramos, *El perfil del hombre...*, p. 71.

[213]*Ibidem*, p. 146.

[214]«…no hablaremos de su aspecto pintoresco, que se ha reproducido hasta el cansancio en el teatro popular, en la novela y en la pintura». *Ibidem*, pp. 72-74.

[215]Claude Grignon y Jean-Claude Passeron, *Lo culto y lo popular. Miserabilismo y populismo en sociología y en literatura,* Buenos Aires, Nueva Visión, 1991, p. 11.

[216]Citado por Said, *Orientalismo,* p. 274.

[217]Jorge Aguilar Mora*, La divina pareja. Historia y mito en Octavio Paz, México, Era,* 1991; Bartra, *La jaula...;* Monsiváis, *Imágenes de la tradición viva, México,* UNAM–FCE, 2006, entre otros.

[218]Christopher Domínguez, *Homenaje a Octavio Paz*, entrevista en Radio UNAM, 19 de abril de 2005.

[219]Carlos Monsiváis, «Notas sobre la cultura mexicana en el siglo XX», en *Historia general de México. T. II,* México, El Colegio de México, 1987, p. 18.

[220]Paz, *El laberinto...*, pp. 13-14.

[221]*Ibidem,* p. 162.

[222]*Ibidem*, pp. 11 y 23.

[223]*Ibidem*, pp. 23 y 87.

[224]*Ibidem,* p. 34.

[225]*Ibidem*, pp. 39, 43 y 89.

[226]«Una palabra resume la agresividad, impasibilidad, invulnerabilidad, uso descarnado de la violencia, y demás atributos del "macho": poder. La fuerza, pero desligada de toda noción de orden: el poder arbitrario, la voluntad sin freno y sin cauce». *Ibidem,* p. 89.

[227]*Ibidem*, p. 90.

[228]«Es imposible no advertir la semejanza que guarda la figura del "macho" con la del conquistador español. Ese es el modelo –más mítico que real– que rige las representaciones que el pueblo mexicano se ha hecho de los poderosos: caciques, señores feudales, hacendados, políticos, generales, capitanes de industria». *Idem*.

[229]*Ibidem*, pp. 161-162.

[230]Michel Foucault, *El orden del discurso,* Buenos Aires, Tusquets, 1992, pp. 30 y 31.

[231]Vasconcelos, *La raza cósmica*.

[232]Andrés Molina Enríquez, *Los grandes problemas nacionales,* México, Era, 1983.

Machismo y machos: figuras del Otro

En 1949, Margaret Ramos cita una definición de *macho* dada por Francisco J. Santamaría en 1942,[1] para señalar que el término *machismo*, aunque en los Andes significa «masculinidad»,[2] no aparece ni en el *Diccionario general de americanismos* publicado en México por Santamaría, ni en el *Diccionario de americanismos* de Malaret, publicado en Buenos Aires en 1946, ni en el *Spanish Academy Dictionary* de 1947. De hecho, comparada con otras expresiones como el adjetivo *viril* o los sustantivos *virilidad* u *hombría*, *machismo* parece haberse utilizado relativamente poco en el discurso popular o en los medios de gran difusión, como lo ilustra la ausencia significativa del término en las canciones (pos)revolucionarias a la gloria de los héroes, en los corridos o incluso en el cine de la década de 1940. A tal punto que la palabra, la popularización de la palabra, parece ser fruto de la reflexión que el erudito –o así se cree– hace del macho. En efecto, gracias a la acción de antropólogos, psicólogos, feministas, intelectuales, escritores, entre otros, asistiremos al uso cada vez más frecuente y a la teorización progresiva del término.

Esta difusión nace especialmente de un diálogo nutrido con los Estados Unidos, acompasado por los estudios de campo de Foster, de Lewis y de Fromm en México, y también por los viajes y los frecuentes intercambios académicos entre ambos países. A manera de ejemplos, siempre limitados al

estudio del machismo, en 1945 la Escuela Nacional de Antropología invitó al folklorista americano Ralph Steele Boggs con la intención de que desarrollara el estudio científico del folklore mexicano; su alumno y discípulo Vicente T. Mendoza posteriormente se ocupó del tema del machismo en los corridos.[3] Por su parte, Américo Paredes, de origen chicano, hizo una larga carrera en la Universidad de Texas,[4] e inspirado en las investigaciones de Mendoza estudió los corridos y el folklore mexicano. Erich Fromm, el célebre psicoanalista estadounidense de origen alemán, durante los más de veinte años que vivió en México –de 1949 a 1974– dando cursos en la UNAM, con su alumno Aniceto Aramoni[5] creó la Sociedad Psicoanalítica Mexicana –antecesora del Instituto Mexicano de Psicoanálisis–.[6] En las décadas de 1960 y 1970 realizó una encuesta de campo en un pueblo cerca de la ciudad de México.[7] En cuanto a Oscar Lewis, su obra *Los hijos de Sánchez,* condenada públicamente por el poder priista a través de la denuncia formulada por la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, rápidamente recibió el apoyo de numerosos intelectuales mexicanos, entre ellos los escritores Rosario Castellanos, Juan Rulfo, Jaime García Terrés, Emilio Uranga y Emmanuel Carballo. El antropólogo estadounidense fue entrevistado por la escritora Elena Poniatowska[8] cuando se llevaba a cabo un diálogo con Carlos Fuentes y Kewes Karol sobre el concepto de *cultura de la pobreza*.[9] Además, el libro logró un enorme éxito internacional, y ha sido ampliamente citado tanto en México como en los Estados Unidos.

Estos intercambios no se llevan a cabo sin incidentes; la mirada de unos y otros, de unos sobre otros, no siempre está desprovista de un juicio *a priori*. Prejuicios de raza y de clase que se mezclan con los de género –cuando no es lo contrario– no quedarán sin consecuencias en las definiciones sucesivas del machismo y de los estereotipos consecutivos sobre la sociedad y la identidad masculina mexicana. Más aún, podríamos reunir estas caracterizaciones desde ahora en tres grandes tipos, que nos guiarán posteriormente por una lectura más detallada de la historia de la palabra y el concepto de *machismo*.

La primera caracterización de *machismo* designaba una manera de actuar y

de expresarse que se confundía con el valor positivo de su raíz: el *machismo* era la expresión de valor, de fuerza, de virilidad del macho. Un empleo positivo que hoy en día concierne al arcaísmo. En su origen, esas definiciones coexistieron con las caracterizaciones que sirvieron para designar un tipo de comportamiento, pero comienzan a asociarse con un tratamiento peyorativo: el machismo es aquí, siempre, la *expresión* del macho, aunque considerado vulgar, excesivo, violento... en suma, en el estilo de Samuel Ramos.[10]

Un uso que, pese a existir todavía, pronto compitió con las definiciones cada vez más englobantes y teóricas del machismo, las que conferían a los comportamientos machistas la expresión de una ideología, o de un sistema falocrático. Una conceptualización que, pese a la pretensión de algunos, se volvió cada vez más tendenciosa, ya sea porque la definición y el análisis del macho y del machismo estaban impregnados de prejuicios en contra de su objeto, ya sea porque el discurso sobre el machismo servía de manera más o menos explícita a una causa que, buena o mala, no podía más que desviar cualquier estudio que pretendiera ser objetivo. De hecho, estas observaciones aún tienen vigencia.

Esta caracterización es más peligrosa porque tiende a generalizar y, así, a estereotipar; a tal grado que, como señala Gutmann, «México llegó a significar machismo, y machismo, México».[11] En efecto, más adelante veremos que desde la posguerra hasta nuestros días las descripciones sucesivas del mexicano –un ser casi siempre pobre, ya fuera en la ciudad o en el campo, y con frecuencia muy caricaturizada la imagen que llegó a designar al Mexicano– hacen evidente una alta dosis de etnocentrismo, así como el uso racista del concepto *machismo* en contra de los mexicanos en particular, y de manera más general de los latinoamericanos.[12]

En efecto, los significados atribuidos al machismo son altamente tributarios de los individuos, grupos, corrientes e ideas de una época, pero también de los marcos geográficos –fronteras nacionales, límites de la ciudad, de los suburbios pobres o del barrio, e incluso de los mapas de los cuerpos y de los gestos, en los cuales podrán ser leídas las identidades, a veces a pesar de los

mismos sujetos– en los que se inscriben esos grupos. Al principio, el Otro machista se encontró claramente localizado: las primeras definiciones se aplican de manera casi exclusiva a México y a los mexicanos, luego se generalizaron a los latinoamericanos, y por extensión a los latinos –españoles, italianos y griegos–, después al resto de los pueblos mediterráneos –quizá porque desde el *mare nostrum* poseen una identidad común–. Más adelante se internacionalizaron, aunque siempre de manera selectiva y casi metonímica: el concepto se aplica a los países del Sur, y por supuesto a los inmigrantes originarios de esos países, luego a las clases sociales desfavorecidas de toda nación, y finalmente a otro siempre más pobre, más inculto, o que se estima más indigno que uno mismo.

Por otra parte, desde el principio –y en especial con Ramos–, el énfasis está puesto en la interpretación psicológica y cultural del machismo, tendencia que acompañará a la evolución del concepto, hasta el punto de influir tanto en los acercamientos institucionales, como en la orientación de las políticas públicas actuales en contra de lo que con frecuencia se define como *problema.* Más psicológicos para los psicólogos, literatos y filósofos, más culturales para los antropólogos, más estructurales para las feministas, las definiciones se encuentran principalmente en función de la disciplina, de la nacionalidad, en general dependen de la posición –moral, intelectual, histórica– de los actores que se inclinan de un lado más que de otro. A pesar de esta diversidad de puntos de vista, constatamos que estos actores no solo se leen, se citan y se influyen mutuamente, sino que rara vez se cuestionan; de ahí el efecto avalancha, la acumulación sucesiva de afirmaciones y acercamientos audaces –a veces carentes de sustento–, favorecidos, además, por la falta de especialización de las citas interdisciplinarias, fenómenos que provocan, como hemos señalado, el aumento progresivo de definiciones y la generalización del concepto *machismo*.

De este modo, la caracterización del machismo se transforma tanto por razones internas –orientación de la disciplina, fenómenos de intertextualidad– como externas –contexto social–, y junto con este

fenómeno, la implementación de un proceso esencial para convertir el estereotipo del macho en *machista*: la descalificación. Este procedimiento, acompañado por el creciente poder de la psicología, se efectúa a través de una patologización del machismo que lleva a estigmatizar los comportamientos, las ideas y las personas que serán inscritos dentro de esa categoría. Tratar al machista como una desviación –a la manera en que lo hacen sus críticos– supone la existencia de un modelo o de un ideal con el cual compararlo; es decir, un procedimiento de descalificación o idealización que corresponda a la construcción y a la imposición progresiva de nuevas normas sobre la masculinidad.

De los machismos al «machismo malo»

> Las ideas tradicionales sobre masculinidad en Nicaragua han sido etiquetadas como *machismo* […] El término transforma al *macho* banal (hombre o verdadero hombre) en un «sistema de hombría». La finalidad del término *machismo* es suficientemente transparente: designa un sistema con la intención de esquematizarlo y criticarlo; hace explícito todo lo que estaba implícito en el término *macho*.
>
> ROGER LANCASTER, *Life is Hard.*

Siguiendo a la revista *Contemporáneos*, en 1932 apareció una nueva revista, *Examen*, dirigida por el contemporáneo Jorge Cuesta. A pesar de las posiciones entonces privilegiadas de su director y de ciertos colaboradores –Cuesta y Villaurrutia trabajaban en el departamento editorial de la Secretaría de Educación Pública–, solamente se publicaron tres números, de agosto a noviembre de ese año. ¿La razón de una carrera tan breve? Los escándalos que suscitó la publicación de lo que luego se convertiría en un capítulo de *El perfil del hombre y la cultura en México* de Ramos, así como los extractos de lo que hubiera sido la novela *Cariátide*, de no ser porque el único manuscrito lo quemó su autor, Rubén Salazar Mallén.[13] Ciertamente el tono, pero también

el tema, escandalizaron a más de uno en el campo nacionalista, al describir con un lenguaje crudo y en una atmósfera de corrupción moral las transacciones entre obreros borrachos y prostitutas bailando el *Jarabe Tapatío*,[14] así como las riñas que le siguieron. Salazar Mallén ofrecía, mediante la parodia de una de las escenas fetiche de la propaganda revolucionaria, una visión corrosiva de la mexicanidad y de los revolucionarios. Las críticas dirigidas por el órgano del Partido Comunista, *El Machete,* y por los principales periódicos de la época –*Excélsior, El Nacional, La Prensa* y *El Universal Gráfico*– fueron implacables, al grado de que la publicación de la revista se canceló definitivamente, y los colaboradores de la publicación incriminada, Gorostiza, Ramos, Pellicer, junto con su director, Cuesta, tuvieron que renunciar a sus puestos en la SEP.[15] Luego de que Cuesta y Salazar fueron llevados ante la justicia y se los declaró inocentes, se atacó al grupo en términos que volvían a evocar el afeminamiento y cuestionaban su espíritu revolucionario y su machismo:

> Ahora frente al cargo de afeminamiento que se lanza a cierta literatura de importación, esgrimen como desagravio cierto machismo que no despista. Porque no es ese un machismo mexicano de revolución, de sangre, de sudor masculino y lucha cruel que son aspectos de nuestra vida, sino que emplea vocablos de un reducido círculo ante el peladismo.[16]

Primera divergencia conocida y mediatizada entre dos concepciones del machismo, este texto refleja perfectamente la ambivalencia que caracterizará el uso del término hasta los setenta, década en la que comenzará a imponerse la connotación negativa del machismo, al punto de que durante casi cuarenta años este sustantivo permanece bajo un signo peyorativo.

Desde un principio se establece la distinción entre un machismo que hace énfasis en la valentía, la fuerza y el sacrificio, y el machismo vulgar y carente de autenticidad. Distinción que volveremos a encontrar en 1962, en especial en la prosa del folklorista mexicano Vicente T. Mendoza,[17] en *El machismo en México a través de las canciones, corridos y cantares*, uno de los primeros

estudios dedicados a las canciones populares y a los corridos, donde se identifican dos tipos de machismo: uno hecho de valentía «auténtica», y el otro de simples bravatas.[18] Por su parte, el antropólogo George Foster, famoso por sus trabajos en Tzintzuntzan, Michoacán, en 1965 exalta la caracterización del machismo por la valentía: «La esencia del machismo es la valentía, y un hombre muy valiente es un macho».[19] En 1969, Max Aub, combatiente republicano español refugiado en México desde 1942, publica *Guía de narradores de la Revolución mexicana*,[20] donde califica el estilo de Rafael Muñoz de «puro, desnudo, sin atenciones femeninas», y afirma que los relatos de Muñoz y los de López y Fuentes sobre la Revolución –la mayoría escritos entre 1930 y 1940– comportan «algunas manifestaciones de lo que ha venido a ser el famoso "machismo" mexicano».[21]

De hecho, como ilustran los ejemplos anteriores, la caracterización positiva del machismo aún está fuertemente influenciada por el principal valor del macho, que por supuesto lo asocia a la valentía pero también a otros estereotipos, en especial la indiferencia del mexicano frente a la muerte, con lo que vincula el término de manera directa a una memoria –cultivada y magnificada– de la Revolución. Una memoria que, conforme nos alejamos en el tiempo, borrará las connotaciones positivas del término para mantener una dimensión crítica y cada vez más negativa, nacida a su vez de los escritos contestatarios de los contemporáneos de los regímenes posrevolucionarios como Ramos, y de un diálogo intenso y a veces difícil con los Estados Unidos. Sin embargo, si las caracterizaciones negativas del machismo surgen desde la década de 1930, todavía no hay ninguna que trate de manera directa la relación hombre-mujer, cuestión que aparecerá poco a poco hasta imponerse definitivamente con el feminismo.

El machismo malo

Desde la Colonia hasta el siglo XX se construyeron, a partir del mestizaje y de las clases más humildes –la plebe–, cierto número de estereotipos negativos

que en el siglo XIX y hasta la mitad del XX encarnaron en las figuras del pelado y el lépero,[22] personajes mestizos y pobres a los que el discurso dominante relacionaba con vulgaridad, pereza, violencia, inmoralidad, alcoholismo, y a quienes los académicos, intelectuales y políticos identificaron como el producto de una sociedad, y en especial, de una condición –la pobreza–, pero también de una tara hereditaria –familiar, cultural e incluso racial–. Luego, en la década de 1930, Samuel Ramos, filósofo y discípulo del positivista Ignacio Chávez, retoma algunos prejuicios que conciernen al pelado, al que confunde con otro estereotipo populista emanado de la Revolución mexicana, el macho –heredero de concepciones patrióticas que conciernen al mestizo y al pueblo, reivindicación positiva del lépero y el pelado–. Sin embargo, Ramos invierte el sentido positivo que las gestas revolucionarias imprimían al pelado –patriota, popular y viril– y reinterpreta sus demostraciones de virilidad como vanas fanfarronadas hechas para compensar una conciencia de la nacionalidad debilitada por un sentimiento de inferioridad,[23] «que resulta de medir al hombre con escalas de valores muy altos, correspondientes a países de edad avanzada»,[24] y que principalmente da lugar a un «falso nacionalismo, el México del charro y la china poblana, el México de la leyenda salvaje».[25] Así, el texto de Ramos no era, por parafrasear a *Le Petit Robert*, una condena a la «falocracia de los machos»,[26] sino una reflexión sobre –como lo señalará él mismo– el carácter nacional mexicano, reflexión con frecuencia criticada por el nacionalismo posrevolucionario.[27] En consecuencia –aunque en ocasiones se repetirá ese fenómeno de subordinación del macho a otros imperativos–,[28] el macho y luego el machismo se volverán figuras incontestables de todo análisis del carácter, del psicoanálisis, de la psicología, incluso de la etnopsicología del mexicano.

Ramos no solo impuso el tema, sino gran parte de su contenido. En efecto, en *El perfil del hombre y la cultura en México* se encuentran en ciernes casi todas las caracterizaciones críticas sucesivas del macho, el machista y el machismo, que serán vinculadas a manifestaciones de anomia, vulgaridad, atentados contra las buenas costumbres, alcoholismo o violencia, a una forma

de anarquismo, de totalitarismo o de autoritarismo, a la pobreza, incluso a una cultura de la pobreza, al catolicismo –y más recientemente al islamismo–, a una patología, etcétera.

Machismo: del comportamiento vulgar a una forma de falocracia

De virilidad vulgar, el término *machismo* evoluciona hasta sus sentidos actuales. En el *Diccionario del español usual de México* se define como «la actitud del hombre que considera que el sexo masculino es naturalmente superior al femenino, y la manifiesta con prepotencia, a la vez que con paternalismo hacia las mujeres, así como mediante demostraciones de fuerza y de virilidad».[29] Otros diccionarios de la lengua española hablan de la «actitud arrogante de los hombres respecto de las mujeres»,[30] o de una «actitud que considera al sexo masculino superior al femenino y margina a la mujer en la sociedad».[31] Una *actitud* –término que tanto en español como en francés puede servir para designar los comportamientos y, al mismo tiempo, el conjunto de juicios o tendencias que llevan a adoptarlos–, incluso una creencia expresada por el verbo *considerar*: hasta en los diccionarios más recientes, el término *machismo* carece de precisión. Debido a una historia reciente, en particular construida desde las ciencias, el término no ha dejado de evolucionar, lucha por fijarse, y al cambiar las perspectivas y los movimientos sociales ha ido integrando nuevas connotaciones que afectan sus definiciones y transforman sus significados.

En 1952 Rodolfo Usigli, en el artículo *Rostros y máscaras*, retoma las ideas desarrolladas en 1947 en su novela *El gesticulador*, donde con base en las tesis defendidas en 1934 por Samuel Ramos, ataca la hipocresía de la Revolución mexicana. Para este análisis de la mexicanidad utiliza una metáfora popularizada desde 1950 por Paz en *El laberinto de la soledad*: «el mexicano es un ser que cuando se expresa se oculta; sus palabras y gestos son casi siempre máscaras».[32] Criticando a quienes celebran el humor negro del

mexicano, evoca así su «machismo verbal en materia de sexo»[33] (*machismo* refiere aquí a un lenguaje florido, viril pero vulgar). Un sentido que, bajo el tema de la virilidad y de la masculinidad, anunciará la primera definición de *machismo* propuesta en 1959 por Santamaría en su *Diccionario de mejicanismos*: «machismo […] vulgarismo grosero, por varonía, virilidad».[34]

Notablemente inspirado por los análisis de Paz sobre las connotaciones del verbo *chingar*, y por las teorías de Ramos sobre el complejo de inferioridad del mexicano, *El léxico como un reflejo de la psicología del mexicano* de Renato Rosaldo se interesa especialmente por las expresiones familiares de los mexicanos. Sin dejar de reconocer en la hombría uno de los valores del machismo, susceptible de hacer caer al hombre en el «salvajismo»,[35] Rosaldo indica que «ese ‹machismo› es ni más ni menos que un complejo de inferioridad, una compensación que el mexicano o el hispanoamericano se ha forjado, ya sea natural o artificialmente, para evitar las críticas de aquellos que lo consideran inferior desde el punto de vista del progreso material»,[36] y posteriormente lo asimila a la violencia desenfrenada y a la fanfarronería.

Por su parte, el psicólogo freudiano Santiago Ramírez,[37] fuertemente influenciado por *El laberinto de la soledad*,[38] en *Motivaciones psicológicas del mexicano*[39] describe el machismo como la imitación o la adopción por el niño de los comportamientos de un macho estereotipado[40] al que se identifica por imitar al padre agresor, violador de la madre indígena, y que para compensar el rechazo y el odio hacia este padre, cuando es adulto se refugia en el alcohol para encontrar un poco de calor maternal, el «seno perdido».[41] Para ello cita a un personaje de los tradicionales corridos, popularizado desde 1948 en el cine por Pedro Armendáriz,[42] antes de ser cantado por Jorge Negrete: «Juan Charrasqueado […] muy macho, parrandero y jugador».[43]

Machismo: la expresión apunta siempre a una manifestación exacerbada de virilidad, incluso a cierta vanidad, como en el caso de Manuel, el mayor de los hijos de Sánchez. En otra parte Ramírez se refiere al machismo como el «barroquismo de la virilidad»,[44] cuando no como un grito de la masculinidad:

> Privado de las identificaciones masculinas fuertes, constantes y seguras que todo niño de su edad debería tener, se ve precisado a hacer alarde de ellas; surge así el grito de masculinidad: machismo que matizará todo el curso ulterior de su vida. Cualquier duda acerca de la hombría, acerca de la calidad masculina, será una afrenta terrible y honda. El mexicano surge a la vida con la necesidad de expresar que él es «muy hombre».[45]

Barroquismo, mimetismo con el macho, incluso alarde:[46] el machismo se define mediante ciertos comportamientos, más que como una ideología. Sin embargo, en este mismo texto también encontramos una caracterización que anuncia la que adoptó Lewis en 1961, y que asocia las manifestaciones viriles del machismo a una creencia en la superioridad masculina.[47] En efecto, para Ramírez, en razón de la ausencia del padre, «las significaciones masculinas» se mantienen «sustancialmente pobres», y el joven mestizo dará muestras de un «alarde compulsivo que adquirirá las características del machismo»,[48] puesto que el adulto se hace, al momento de su matrimonio, «a la idea de la superioridad sustancial del hombre sobre la mujer».[49]

Hemos tenido que citar a Lewis en varias ocasiones porque desde finales de la década de 1940,[50] pero sobre todo entre los años cincuenta y sesenta, en los EEUU se desarrolla una literatura particularmente antropológica que, usando y a veces abusando –como lo señala Gutmann–[51] de la figura del macho, así como del concepto de *machismo* y de *marianismo* para caracterizar a la cultura mexicana, influenciará las definiciones locales e internacionales del machismo. El más importante de estos autores –principalmente por el escándalo que suscita *Los hijos de Sánchez* en México, pero también por el éxito que esta obra encontrará en el extranjero– sin duda es Oscar Lewis. En efecto, como apunta Gutmann,[52] el monólogo de Manuel Sánchez en *Los hijos de Sánchez* ciertamente es uno de los extractos más citados y comentados por los estudios antropológicos, en especial las tres últimas frases que hemos puesto en cursivas:

> El mexicano –y creo yo que en todas partes del mundo– admira mucho los «güevos», como así decimos. Un tipo que llega aventando patadas, aventando trompones, sin fijarse ni a quién, es un tipo que «se la sabe rifar», es un tipo que tiene güevos. Si uno

> agarra al más grande, al más fuerte, aun a costa de que le ponga a uno una patiza de perro, le respetan a uno porque tuvo el valor de enfrentarlo. Si uno grita, usted grita más fuerte. Y si cualquiera me dice: «chin tu ma», yo le digo «chin cien más». Y si aquel da un paso pa delante y yo doy un paso para atrás, ya perdí prestigio. Pero si él da un paso pa delante, y yo doy otro, y «¡éntrale y ponle, güey!», entonces me van a respetar. *En un pleito en ningún momento voy a pedir tregua, aun cuando me estén medio matando, voy a morir riendo. Esto es ser muy macho*.[53]

Gutmann menciona que este pasaje específico lo retoman Mac Marshall en su estudio sobre la Micronesia, Madsen y Madsen en su investigación sobre el alcoholismo en México, y Gilmore en un trabajo comparativo sobre la construcción de la masculinidad.[54] Sin embargo, y siempre a propósito del supuesto machismo del mexicano, no podemos reducir la influencia de Lewis –como hace Gutmann– a esta única cita.[55] Su aportación es, en efecto, teórica, en particular con su concepto de *cultura de la pobreza*, al que rápidamente asocia el del machismo. Volveremos a esto; mientras tanto, aclaremos que los análisis de Lewis sobre el machismo en general son vagos y confusos. En efecto, si en 1959 ya define una característica cultural propiamente mexicana que quedaría demostrada por la existencia repetida de una "casa chica" y de aventuras extramaritales de los hombres observados,[56] esta característica sería más débil en el campo que en la ciudad, en las clases bajas más que en las altas y las medias,[57] lo que parcialmente contradice no solo la caracterización de las cinco familias que Lewis observó en 1959 –solo una, en efecto, posee un estatus relativamente alto; Lewis califica a sus miembros de «nuevos ricos»–,[58] sino a *Los hijos de Sánchez,* en donde después de haber asociado machismo con pobreza, distingue un machismo de rico de un machismo de pobre:

> Algunos de los rasgos arriba enunciados no están limitados a la cultura de la pobreza en México, sino que también se encuentran entre las clases medias y superiores. […] Por ejemplo, en la clase media, el machismo se expresa en términos de hazañas sexuales y en forma del complejo de Don Juan, en tanto que en la clase baja se expresa en términos de heroísmo y de falta de temor físico.[59]

La falta de argumentos hace arbitraria la caracterización. Estas contradicciones cuestionan, por su parte, el concepto de *cultura de la pobreza*, puesto que una de sus características esenciales, el machismo, resulta ser producto de una nacionalidad –ya abusiva su caracterización por su homogeneidad– más que de una clase social.[60] Por otro lado, si para Lewis el machismo es un «culto de la masculinidad»,[61] el resultado de una «creencia en la superioridad masculina», un comportamiento que se traduce por la proeza sexual, la infidelidad[62] o la valentía, sus informadores mexicanos, Manuel y Consuelo, en 1956 –fecha en la que Lewis realiza su etnografía– emplean dicha palabra con un sentido a veces ligeramente distinto: Manuel la coloca del lado de la vanidad, mientras que Consuelo la ubica del lado del egoísmo y la cobardía, como un acto «adornado con palabras convincentes».[63] A pesar de esto, serán las generalizaciones abusivas y las caracterizaciones vagas del antropólogo las que se citarán en abundancia, tanto por sus colegas estadounidenses como por los mexicanos.

Así, en 1965, en línea con Lewis y apoyada en Ramos –quien por cierto nunca utilizó la palabra *machismo* en *El perfil del hombre y la cultura en México*–, Evelyn Stevens, más conocida por su descripción del *marianismo*[64] como la otra cara del machismo, define este último término como un «culto a la virilidad» –*cult of virility*–[65] marcado por el deseo del hombre de dominar a los otros mediante el valor y el poder. La antropóloga termina esta caracterización con otra cita de 1963, tomada de *The Dilemma of Mexico's Development,* de Raymond Vernon, quien a su vez, al final de su descripción, nos remite a Octavio Paz:

> …muchos observadores ponen un énfasis considerable en el papel del *machismo* en la cultura mexicana. Descrito en distintas formas por diferentes escritores, el concepto proyecta casi invariablemente la imagen del protagonista masculino agresivo, solitario y retraído; preocupado siempre por la imagen que ofrece, interesado en crear la impresión de masculinidad y valor, invulnerabilidad e indiferencia a los ataques de otros.[66]

Valentía, pero sobre todo agresividad y dominación. El machismo tiende,

de manera cada vez más frecuente, a confundirse con una forma más amplia –y particularmente negativa– de falocentrismo.[67] En este sentido es como en especial lo entenderá Erich Fromm.

En colaboración con Michael Maccoby y con ayuda de numerosos investigadores –entre ellos algunos antropólogos–,[68] Fromm lleva a cabo una investigación en un pueblo cercano a la ciudad de México, en el estado de Morelos, cuyo resultado es *Social Character in a Mexican Village*, publicado en 1970 en los EEUU y en 1973 en México, con el título *Sociopsicoanálisis del campesino mexicano*. Si bien los autores en varias ocasiones muestran su agradecimiento al antropólogo George Foster, se inspiran principalmente en Freud y en el análisis marxista[69] para desarrollar una teoría dinámica del «carácter social»,[70] en el que el «machismo indica una actitud de superioridad masculina, un deseo de controlar a las mujeres y mantenerlas en una posición inferior».[71] En especial se interesan en el alcohólico, cuyo «machismo […]. Es la reacción de su temor a las mujeres, una compensación por su sentimiento de debilidad, dependencia y pasividad […] si contrastamos el machismo del alcohólico con la realidad de sus relaciones con las mujeres, queda perfectamente claro que su actitud de dureza es una fachada».[72] Identificamos con facilidad las teorías de Paz sobre la máscara que escondería el verdadero carácter del mexicano, pero también las de Ramos sobre el sentimiento de inferioridad, ruidosamente compensado por manifestaciones de masculinidad. Y aunque la filiación es evidente, la paternidad del filósofo no se reconoce salvo en raras ocasiones,[73] y ello pese a las evidentes marcas de intertextualidad.

En la introducción a un artículo titulado «Una solución a la mexicana (el machismo)», publicado en la obra colectiva del Instituto Mexicano de Psicoanálisis con el evocador título *La guerra de los sexos* (1971), Aramoni trata de sintetizar las interpretaciones principalmente psicoanalíticas que acontecen en el sujeto:

Definición

> La palabra *machismo* es permitida por el uso, en México. Deriva de *macho,* del latín *masculus*; se llama así también al mulo, producto híbrido del cruce del asno con la yegüa.
>
> Alude a una cualidad genital y se refiere particularmente al animal del sexo masculino y al hombre cuando se le atribuyen características de masculinidad. Entre las gentes del campo se emplea la palabra para designar al varón, a la mujer por su parte se le dice hembra. Suena duro cuando se refiere al hombre, porque expresa animalidad.
>
> Machismo quiere decir una manera de ser que puede verse como cualidad positiva o negativa, según se emplee.
>
> Se refiere a la función relacionada con genitalidad medular, a un tipo particular de valentía, a una forma especial de resolver las controversias humanas, y expresa una actitud específica hacia la mujer, la vida y la muerte.
>
> Al funcionar desde el punto de vista del sexo, el hombre debe dominar a la mujer, ser capaz de agredir, mostrar superioridad luchando abiertamente en forma muscular, o empleando puñal o pistola, no tolerar insulto o duda respecto de la «hombría» ni que se corteje a la mujer con quien pasea; mostrar temeridad o desprecio por el peligro y así afirmarse casi siempre en circunstancias triviales. Inseguro de sí mismo, teme ser reconocido como inferior, lucha permanente contra ese sentimiento. Existe en cada machista una duda profunda, arraigada, sobre su hombría auténtica, frente a la mujer y frente a otro hombre; actitud de sumisión hacia la propia madre y gran desprecio por la ajena.[74]

Aramoni retoma las diferentes concepciones sobre el machismo desarrolladas tanto en sus obras anteriores –en particular en *Psicoanálisis de la dinámica de un pueblo,* de 1965– como en las de sus predecesores –y se abstiene de citarlas–, y en gran medida se inspira en su maestro Fromm y en Ramos, así como en las imágenes positivas del macho valeroso que circulan en cine, literatura y música, incluso en la distinción entre machismo «positivo» y «negativo» –distinción señalada antes por Mendoza en su análisis de las letras de los corridos. Aniceto Aramoni refuerza los estereotipos del machista y de la mujer, salvo, quizá, en lo que respecta a su descripción «psicologizante» de Pancho Villa como encarnación del machismo, que todavía encontramos en la prosa de autores estadounidenses –y ahora franceses– y de algunos estudiantes de psicología:

> Villa […] tiene los atributos que caracterizan al machismo: hipertrofia compensadora de la personalidad, narcisismo, petulancia, agresividad, destructividad intensa, odio impotente hacia el superior […]; desprecio profundo y temor por la mujer […], hiperestesia ante las actitudes de los demás […]; concede gran importancia a la genitalidad y sexualidad medular.[75]

Desde una perspectiva menos freudiana y más directamente inspirada en Ramos, en Adler y en la psicología social,[76] Rogelio Díaz-Guerrero desarrolla, a partir de los años cincuenta, una «psicología del mexicano», y a partir de los ochenta, una «etnopsicología mexicana»,[77] primero con la publicación en 1961 de *Estudios de psicología del mexicano*, libro que enriquece y que más adelante publica como *Psicología del mexicano*, y que se reimprimirá más de veinte veces hasta 2008.[78] Los textos de esta obra ilustran bastante bien la evolución del término *machismo*: en *Las motivaciones del trabajador mexicano*, escrito en 1959, el machismo se describe como «una tendencia a la jactancia y a la exageración de su capacidad viril»,[79] mientras que en los últimos trabajos de Díaz-Guerrero el machismo pasa a ser una ideología de la dominación del hombre sobre la mujer,[80] que desde 1979 es propia de uno de los ocho «tipos mexicanos» descritos por el autor, «el tipo mexicano con control externo pasivo».[81] A los individuos que pertenecen a este tipo –característico de los alumnos desobedientes e impulsivos–, se los califica de «muy machos».[82] Más ansiosos, menos creativos y con un vocabulario más pobre que el de sus camaradas, se convertirán –siempre según Díaz-Guerrero– en adultos cínicos, amargados y corrompidos.[83] Aun cuando todavía estamos dentro de una tipología caricaturesca, que además es la del observador más que la del actor, gracias a los trabajos empíricos de Díaz-Guerrero pasamos a una visión más compleja y matizada de la sociedad mexicana:

> Lo importante de esta caracterología es que por fin se demuestra que hay *varios tipos diferentes de mexicanos* que resultan de la misma historia y sociocultura mexicana y que, obviamente, los escritores de argumentos de cine, las fotonovelas y la televisión han

> abusado, presentando con demasiada frecuencia los tipos más negativos de la caracterología mexicana, en los que, por desgracia, han sido ayudados por científicos extranjeros como Oscar Lewis. El mexicano íntegro y el rebelde ante la cultura también existen, lo mismo que el excesivamente pasivo y complaciente, pero no necesariamente corrupto y mucho menos violento.[84]

Una complejidad reivindicada que no le impide al autor presentar, en 1986, al machismo como uno de los principales factores culturales mexicanos tradicionales.[85] Su declaración, por otro lado, dista poco de carecer de consideraciones morales. Pero volveremos a esto.

Ciertamente que en 1971 Aramoni[86] aún define el machismo de manera positiva –aunque muy parcialmente y contra su propia opinión–, y en 1979 incluso lo considera susceptible de ofrecer aspectos positivos, siempre que no se lo tome en serio y se lo vea como una psicoterapia –es decir, una especie de desahogo para los mexicanos, a través de gritos y canciones, como señala Díaz-Guerrero–.[87] Sin embargo, a la luz del movimiento feminista, la noción de *machismo* entró en una etapa definitivamente negativa. Este tema, que con frecuencia había sido tratado por los hombres no como problema en sí, sino como corolario de otras problemáticas[88] –culturales, nacionalistas, psicológicas–, desde la perspectiva feminista se convierte en *el problema* a combatir.

De simple efecto se convierte en causa. La transformación es radical: lo que importa ya no es tanto saber si el hombre ha sufrido un traumatismo debido a la violación de esta madre simbólica, que sería la indígena original, por parte del conquistador; es la denuncia, el castigo y la erradicación de las violencias cotidianas –reales y simbólicas– infligidas por los hombres y sufridas por las mujeres. El feminismo mexicano, invirtiendo de alguna manera la problemática que predominaba hasta entonces –inspirada en sus propias reflexiones, pero también en aportaciones del extranjero como el de Simone de Beauvoir, particularmente con *El segundo sexo* (1949)–, pone las cosas en su lugar al remplazarlo desde la perspectiva de quienes siguen siendo las principales víctimas de un orden masculino. La explicación cede el paso a la

urgencia de la denuncia y de la transformación en vistas al mejoramiento de la condición de las mujeres, y el discurso se hace militante. Sin embargo, no desaparecen todas las caracterizaciones del machismo que existen desde la década de 1940. Por el contrario la mayoría de ellas son reutilizadas y reinterpretadas para denunciar un sistema y un ejercicio de poder que se consideran injustos y que, por esta razón, deben ser transformados. Este planteamiento estaba latente desde Ramos, las violentas represiones de 1968 y el consecutivo agravamiento de la pérdida de legitimidad del Partido Revolucionario Institucional, heredero todopoderoso de la Revolución. Los elementos que motivan esta revolución son múltiples: las luchas emprendidas desde la izquierda, que resultaron principalmente en la creación del Partido de la Revolución Democrática en 1989, pero también la creciente globalización que coloca a México bajo la mirada de otros y en especial de las feministas extranjeras y de las organizaciones internacionales; los fenómenos migratorios que se acentúan en la década de 1970, la introducción de la píldora y de la planificación familiar, una segunda generación de votantes, la creciente entrada de las mujeres al mercado de trabajo y a la universidad, etcétera. Pero esta revolución es esencialmente producto de las mujeres, tanto las feministas como las que no lo son, y a las que la historia oficial olvida con frecuencia, cuando no las borra por completo.

En 1973 una destacada escritora, figura clave del feminismo mexicano, Rosario Castellanos, prefería al término *machismo* el adjetivo *patriarcal* –hablando de la «organización patriarcal», incluso de «sello patriarcal»–,[89] y en *Mujer que sabe latín* se aleja de las interpretaciones psicológicas para volver a colocar la dominación masculina en una perspectiva histórica que va desde la antigüedad grecorromana hasta la década de 1970. Una de los cientos de mesas redondas organizadas por la ONU en la ciudad de México, en el marco del Año Internacional de la Mujer en 1975, tendrá por título *Lenguaje y machismo*.[90] De hecho, el término será retomado en abundancia en la literatura feminista, como muestra la socióloga mexicana Carmen Lugo, directora de la revista *FEM*, que en 1985 resumía de esta manera los

diferentes conceptos de sus predecesores:

> …el machismo es «una serie de conductas, actitudes y valores que se caracterizan fundamentalmente por una autoafirmación sistemática y reiterada de la masculinidad; o como una actitud propia de un hombre que abriga serias dudas sobre su virilidad… o como la exaltación de la condición masculina mediante conductas que exaltan la virilidad, la violencia, la ostentación de la potencia sexual, de la capacidad para ingerir alcohol o para responder violentamente a la agresión del otro; en suma, el machismo es la expresión de la magnificación de lo masculino en menoscabo de la constitución, la personalidad y la esencia femenina *[sic]*; la exaltación de la superioridad física, de la fuerza bruta y la legitimación de un estereotipo que recrea y reproduce injustas relaciones de poder.[91]

Por su parte, en 1978 el grupo Lambda de Liberación Homosexual, una de las primeras asociaciones de defensa de los derechos de los homosexuales en México, hacía directamente del machismo –antes de aliarse al feminismo– la causa de su discriminación:

> …combatimos el sexismo, el autoritarismo […] y el caudillismo de la sociedad que nos oprime. […] La homosexualidad es una opción sexual natural, inherente a la sexualidad del deseo y del placer, hoy reprimida por el machismo […] en muchos sentidos somos las personas más oprimidas entre todos los oprimidos. […] La opresión homosexual se desprende de la opresión que sufren las mujeres, como sexo […] vemos en el feminismo la más amplia posibilidad de confrontación con el machismo.[92]

Un frente común –al menos en este discurso– que dará, aparte de los que han sido históricamente conquistados por la psicología, verdadero peso y autoridad a las feministas y a los homosexuales sobre la cuestión del machismo, y de este modo a la caracterización del macho. Del lenguaje al cuestionamiento de las estructuras y de los aparatos de poder, estas definiciones evolucionan con el tiempo, pero todas muestran un proceso de estigmatización del macho y del machismo que responde y reacciona a los discursos dominantes sobre la supuesta superioridad masculina.

El macho enfermo o la patologización del machismo

«Protesta viril», expresión que se hace eco de la hipótesis según la cual el niño, y también el hombre neurótico compensan sus sentimientos de inferioridad con comportamientos y expresiones que hacen alarde de una virilidad muy masculina. Este concepto defendido por Alfred Adler, médico vienés y antiguo colega de Freud –de quien se separa en 1911–, revoluciona el mundo de la psicología:

> En efecto, se trataba de fundar una nueva escuela al ver de este modo, en el espacio social, el dinamismo de la personalidad única e indivisible; de estudiar de cerca su movimiento psíquico de un abajo hacia un arriba, de la «feminilidad»[93] hacia la «masculinidad», de la inferioridad y la inseguridad hacia la superioridad y la seguridad; de descubrir al fin que ese «fin compensatorio» determina de su lado uniformemente todos los detalles, incluso los más ínfimos, tanto los recuerdos como los sueños y los actos fallidos, y que el individuo crea su «estilo de vida», su carácter, según su finalidad, que debe compensar su sentimiento de inferioridad, determinado en esto por el estado particular de la sociedad en la que vive. La neurosis se muestra así como la creación asocial o antisocial de un «desanimado» (un adulto que en su infancia había sido abandonado, desconocido, mimado o sufrido inferioridades orgánicas), que se equivoca sobre la necesidad ineluctable de la cooperación humana.[94]

Es esta una descripción entusiasta de Paul Plottke en el prefacio a *El carácter neurótico*, de Alfred Adler, que confirma el comentario más mesurado de Edward Sapir, quien si bien admite que las «teorías sobre la génesis de la personalidad sin duda tienen un gran fondo de verdad», lamenta que se les haga «demasiado caso».[95]

Si esta observación es válida para Europa del norte, y más aún en el contexto de la antropología para los Estados Unidos –en particular para la escuela culturalista llevada por Ruth Benedict–, lo es también para España y América Latina. Adler es, en efecto, rápidamente traducido al español[96] por la editorial de Ortega y Gasset, filósofo cuyo pensamiento fue determinante para un gran número de intelectuales latinoamericanos, como Samuel Ramos, que

afirmaba que «gracias a la *Revista de Occidente* [creada en 1923 por el filósofo español y difundida en México] los estudiosos de México se pusieron en contacto con el pensamiento alemán contemporáneo y se despertó el interés por leer las obras de sus grandes filósofos».[97] Y esto cuando los jóvenes intelectuales mexicanos no iban directamente a estudiar el pensamiento alemán a Europa, como fue el caso de Samuel Ramos, Eduardo García Máynez o Francisco Larroyo.[98] Así, una vez más debemos volver a Ramos y a Adler para comprender el sentido peyorativo que rápidamente tomó el término *machismo*. Recordemos que este filósofo mexicano cercano a los Contemporáneos había sido uno de los primeros –si no el primero– en caracterizar negativamente al macho en su obra de 1934 –haciendo época al inspirar las reflexiones de Paz o de Ramírez sobre el mexicano–, *El perfil del hombre y la cultura en México*. Resumiendo muy brevemente la teoría de Adler: «Afirma Adler que el sentimiento de inferioridad aparece en el niño al darse cuenta de lo insignificante de su fuerza, en comparación con la de sus padres»,[99] Ramos se propone, ni más ni menos, explicar el carácter nacional mediante «el aprovechamiento metódico de las teorías psicológicas de Adler al caso mexicano».[100] De Teofrasto a la antropología cultural de Mead o de Benedict, pasando por Voltaire o Spencer, la cuestión del «carácter» de un pueblo o de una nación atormenta a pensadores, filósofos, intelectuales y otros investigadores en Ciencias Sociales, reflexión sobre la identidad a la que no escapan los mexicanos. No obstante, para algunos México todavía aparece –sobre todo en razón de una conquista española relativamente reciente y de una independencia que lo es aún más, pero también conforme al «mito de un nuevo mundo»– como un país no solo joven,[101] sino en la infancia, debido a una época impregnada de positivismo y darwinismo social, en un estadio inferior al de Europa, por no decir bárbaro:

> Al nacer México, se encontró en el mundo civilizado en la misma relación del niño frente a sus mayores. Se presentaba en la historia cuando ya imperaba una civilización madura que solo a medias puede comprender un espíritu infantil. De esta situación desventajosa nace el sentimiento de inferioridad que se agravó con la conquista, el mestizaje y hasta

por la magnitud desproporcionada de la Naturaleza.[102]

Desde 1912 –fecha de la edición alemana–, en *El carácter neurótico* Adler aventuró una comparación entre las neurosis y los «primitivos».[103] Ramos va más lejos, puesto que se apodera directamente de las teorías construidas con base en la observación de las neurosis europeas y las aplica a rasgos muy generales a esta nación-infante que desde su perspectiva es México. Más aún, hace de la pobreza del pelado-macho –ese citadino pobre al que considera el «mejor ejemplar para estudio […pues] constituye la expresión más elemental y bien dibujada del carácter nacional»–[104] el traumatismo que está en el origen de su «sentimiento de inferioridad», que compensa mediante «un lenguaje grosero» y otras manifestaciones agresivas.[105] Como afirma el filósofo mexicano en su prólogo a la tercera edición de *El perfil del hombre y la cultura en México*: «encontré un tipo popular mexicano, el "pelado", cuyo comportamiento para compensar el sentimiento de inferioridad corresponde, con exactitud, a lo que Adler ha llamado "la protesta viril"».[106] Es una descripción del pelado-macho que carece de fundamentos verificables, y que además se generaliza para todos los mexicanos. No obstante, marcará sin duda la posterior caracterización de México y del machismo.

El macho huérfano

En 1901, Ezequiel Chávez, fuertemente influenciado por el darwinismo social y el positivismo, describió lo que designó el *mestizo vulgar*, invocando como causa principal de su degeneración el ser producto de «incesantes amasiatos».[107] Por su parte, Antonio Caso, en dos ensayos cortos publicados entre 1923 y 1924, reprochaba a México el imitar demasiado a los europeos.[108] En 1924, Jiménez Rueda retoma este mismo argumento para condenar la literatura «afeminada» de los Contemporáneos.[109] En cuanto a Ramos, pese a ser cercano a este grupo, condena el mimetismo de los mexicanos en el primer capítulo de su obra, titulado *La imitación de Europa en el siglo XIX*.[110] Pero a ese «problema de México», parafraseando el primer artículo de

Caso,[111] se añade el trauma de la conquista.[112] Paz vuelve largamente sobre este aspecto:[113] la imagen poderosa del macho violador y de la mujer violada, mucho más marcada puesto que reenvía irresistiblemente al gran mito freudiano del complejo de Edipo –desarrollado ampliamente por otros intelectuales y psicólogos mexicanos–. El pueblo mexicano es, así, «un pueblo sin padre».[114] Gabriel Zaid va todavía más lejos con la analogía mitológica de Paz entre el macho y un Zeus todopoderoso,[115] cuando en 1975 comenta: «La cultura mexicana no tuvo padre, como el niño Dios, hijo de una virgen purísima, o como tantos mexicanos que han venido al mundo huérfanos de un padre fantasmal».[116] La hipótesis de la ausencia del padre como una de las causas del machismo ha encontrado un profundo eco en el ámbito de la psicología, sobre todo en uno de sus representantes más conocidos: Santiago Ramírez. Altamente inspirado en Paz –que extrajo su hipótesis de Ramos, quien a su vez parafraseaba a Adler y a Chávez–, acompañó además su demostración con vagas referencias a casos clínicos. Así, desde los años cincuenta, Santiago Ramírez explicará el machismo como consecuencia del trauma tanto de la Conquista como de la Revolución, por la violación de la madre, por la inferioridad resentida por el mestizo de cara a los españoles, por la ausencia real o relativa del padre que, cuando está presente, se muestra violento y autoritario, etcétera.[117] Generalizaciones popularizadas, por cierto, por el *Pedro Páramo* de Rulfo,[118] novela de 1955 cuyo héroe está en búsqueda de su padre en el reino de los muertos, y quizá todavía más por Carlos Fuentes en *La región más transparente*, de 1958.[119]

Un mal social

Desde finales del siglo XVIII, Hipólito Villarroel, antiguo alcalde mayor, denunciaba la decadencia moral, el alcoholismo y la suciedad de las clases populares de la capital de México. Recordemos que en 1901, el *mestizo vulgar* representaba para Chávez la hez de la sociedad; que en 1934 el pelado, que es el macho en Ramos, era el desecho humano de las grandes ciudades, un

primitivo que carece de todo valor.[120] También veremos en nuestro cuarto capítulo que el macho revolucionario hereda a principios del siglo XX los atributos populares del *chicano*, una suerte de *sans-culotte* mexicano del siglo XIX. Los estereotipos tanto positivos como negativos del macho, así como sus figuras y conceptos concomitantes que son los machistas y el machismo, desde su origen están estrechamente ligados a la pobreza. Las representaciones circulan sobre una e influyen directamente en las otras. No es de sorprender que los hábitos de los pobres, juzgados depravados, se atribuyan también a machos y a machistas. Sobre todo que estas descripciones impregnadas de etnocentrismo de clase, incluso de racismo, pero débilmente teorizadas, en la década de 1950 se sumarán a las del renombrado antropólogo Oscar Lewis y su concepto de *cultura de la pobreza*. Para Lewis, la «cultura de los pobres», aunque no era privativa de México, comprendía «por lo menos la tercera parte, ubicada en la parte más baja de la escala, de la población rural y urbana» de este país.[121] Una cultura provincial en lo que concierne a la capital, a los miembros marginados, débilmente integrados, con «un muy bajo nivel de educación», poco sindicalizados, sin formación, que viven en la penuria, etcétera. Una cultura o subcultura compartida y transmitida tanto por el medio social como por la familia.[122]

Especialmente en lo que concierne al machismo, Lewis leyó a Paz y probablemente a Ramos y a Ramírez,[123] ya que a pesar de una interpretación cultural de la pobreza, algunas características de la cultura de la pobreza –en la cual se encuentra el machismo–[124] se definen como «sociales y *psicológicas*»:[125]

> Algunas de las características sociales y psicológicas incluyen el vivir incómodos y apretados, falta de vida privada, sentido gregario, una alta incidencia de alcoholismo, el recurso frecuente a la violencia al zanjar dificultades, uso frecuente de la violencia física en la formación de los niños, el golpear a la esposa, temprana iniciación en la vida sexual, uniones libres o matrimonios no legalizados, una incidencia relativamente alta de abandono de madres e hijos, una tendencia hacia las familias centradas en la madre y un conocimiento mucho más amplio de los parientes maternos, predominio de la familia

> nuclear, una fuerte predisposición al autoritarismo y una gran insistencia en la solidaridad familiar, ideal que raras veces se alcanza. Otros rasgos incluyen una fuerte orientación hacia el tiempo presente con relativamente poca capacidad de posponer sus deseos y de planear para el futuro, un sentimiento de resignación y de fatalismo basado en las realidades de la difícil situación de su vida, una creencia en la superioridad masculina que alcanza su cristalización en el machismo, o sea el culto de la masculinidad, un correspondiente complejo de mártires entre las mujeres y, finalmente, una gran tolerancia hacia la patología psicológica de todas clases.[126]

Desplazando el análisis de la problemática de la pobreza de lo económico a lo cultural,[127] después de lo social a lo psicológico y finalmente de lo psicológico a las consideraciones morales, este tipo de caracterización generalizadora y esencialmente negativa se inscribe, por desgracia, en una tradición discursiva que, a pesar de las denegaciones y de la buena fe de Lewis, no deja de recordarnos los discursos de cierta élite sobre la plebe, sobre una pobreza definida a la vez como «mal social» y «moral», y sobre todo endémica. Promiscuidad, alcoholismo, violencia, apatía, fatalismo: más allá de las intenciones, la generalización y la tipificación de la pobreza, si bien ya tienden a un estereotipo, participan en fenómenos de intertextualidad que hacen demasiado familiares las caracterizaciones de los mexicanos hechas por Lewis.

Al tratar la influencia del culturalismo en las políticas públicas estadounidenses, una de las fundadoras del Centro de Estudios Afroamericanos y de la Diáspora (CEAAD), Hélène Le Dantec-Lowry, hace notar sobre este tema que la interpretación y el uso político de las tesis de Lewis sobre la cultura de la pobreza no pasaron sin presentar ciertos problemas:

> …mientras los pensadores conservadores trataban de denigrar las reformas implementadas por el gobierno federal en los años sesenta y que estos fustigaban la dependencia de los pobres hacia un sistema de ayuda social demasiado laxo y generoso, se veía crecer una noción omnipresente inspirada –sin un claro aval de su autor, es cierto– en la tesis sobre una «cultura de la pobreza» desarrollada por Oscar Lewis. Esta

> cultura estaba golpeada por un conjunto de valores y de conductas deletreadas, entre las cuales encontrábamos disfuncionamientos familiares, y que se transmitían al filo de generaciones, impidiendo así a los pobres salir de su situación de inferioridad y de precariedad.[128]

Aparte de esta recuperación política que tendía a borrar las causas estructurales y económicas de la pobreza, las consideraciones negativas sobre los tipos de parentesco juzgados poco competentes se inscribirán con más frecuencia, como señala Hélène Le Dantec-Lowry, «en la lógica de una definición de la familia basada en el modelo –generalmente idealizado, incluso inventado– de la clase media blanca» poco favorable a las poblaciones afroamericanas:

> [Este modelo] es necesariamente nuclear y las funciones están claramente delimitadas, el padre es el apoyo financiero y la madre, en el hogar si es posible, la garante de la felicidad y la protectora del hogar. Este modelo tiene una larga historia en Estados Unidos, pero había sido de nuevo puesto en evidencia después de la Segunda Guerra Mundial, en un clima de Guerra Fría y de crecimiento fenomenal de la sociedad de consumo. El hecho de que numerosas mujeres negras trabajaban fuera del hogar no encajaba con esta estrecha definición y, de ahí, era fácil ver los incidentes del empleo femenino sobre los esquemas familiares. Paralelamente, el elevado porcentaje de madres solteras negras –y, por deslizamiento analítico, el de los padres ausentes– parecía explicar la creciente dependencia de los afroamericanos de las ayudas acordadas por el Estado-providencia norteamericano y, sobre todo, el subsidio dado a las madres solteras (AFDC).[129]

Así, mientras que para algunos la cultura de la pobreza caracterizaba a ciertas poblaciones, el machismo, que había sido asociado por Lewis a la cultura mexicana ya la pobreza, para otros terminará por convertirse en una de las principales características de los pueblos pobres. La condena del machismo con la consiguiente estigmatización de los pueblos en que se presenta, acompaña –más o menos de manera explícita– el elogio de otro modelo. Con la etiqueta de machistas adosada a los pueblos estigmatizados por su pobreza, hay una explicación de tipo cultural que actúa en detrimento de las razones económicas, que sirve para justificar una política de no

intervención, con lo que el machismo se convierte en signo de inferioridad tanto económica como cultural, con el mundo occidental como contraparte, cuya prosperidad se explicaría por una mayor igualdad entre los sexos. Esta explicación no solamente aparece tramposa sino hasta peligrosa: al privilegiar las razones culturales tiende a desplazar o a minimizar como causas principales de la pobreza a los factores económicos o estructurales, sobre todo las desigualdades entre clases y entre naciones.

Machismo y alcoholismo

Para Guerrero y Chávez,[130] el alcoholismo ya era un mal de la plebe y del mestizo vulgar. En la prosa de algunos sucesores de Ramos –si bien en él está ausente– se convierte en un rasgo característico del macho. Este estereotipo se acentúa sobre todo a partir de la década de 1940, en la que el cine mexicano parecía ratificar esta imagen del «macho bebedor».[131] Tanto así que a Pancho Villa, encarnación del macho y el machista en el imaginario mexicano, muchas veces se lo califica de alcohólico por quienes ostensiblemente ignoran que el héroe revolucionario era –según su principal biógrafo– completamente abstemio.[132]

Mientras que Aramoni hace del alcoholismo una de las causas del machismo,[133] para Fromm y Maccoby se trata de actitudes machistas en las que el alcoholismo es una forma de compensación del sentimiento de inferioridad por parte de la personalidad de tipo receptivo-pasivo.[134] Compensación que explicaría la violencia contra las mujeres y los conflictos violentos en las cantinas:

> Pasivo, aburrido y vacío, el alcohólico trata de vencer los sentimientos de impotencia dominando a otros, especialmente a las mujeres de quienes depende, pues fuera de sus fantasías, rara vez tiene éxito. No obstante se le puede hacer sentir su impotencia y frustración con un insulto bien dirigido. Es entonces cuando el alcohólico explotará, lanzando invectivas contra aquel que él siente ha retado la realidad de la figura del macho. La mayor parte de la violencia en el pueblo, incluyendo el asesinato, se ha

> originado en arrebatos de cantina, a veces causados por un insulto imaginario pero a menudo por uno intencional que se ve aumentado por las propias dudas y por el temor de acobardarse y quedar expuesto como un fraude, un «don nadie».[135]

Mientras que «los rasgos del carácter que hacen a un hombre más vulnerable al alcoholismo son la receptividad, la fijación en la madre y el narcisismo, combinados con agresividad y sadismo», el alcoholismo en los pueblos es a la vez consecuencia y causa de todos los males sociales. En efecto, es «una enfermedad extendida que refleja la patología de la sociedad y es, en sí misma, una razón para la violencia, el abandono de las familias, el estancamiento económico y el socavamiento del sistema ejidal»,[136] pero sobre todo es el fruto tanto de un tipo de carácter como de una cultura:

> Las raíces del alcoholismo han de encontrarse en la estructura del carácter, en los patrones culturales y en la vulnerabilidad psicosocial de toda la sociedad. […] Según la fuerza de la fijación en la madre hay dos tipos de alcohólico, uno que bebe para mantener simbólica e independientemente los lazos «simbióticos» con la madre, y otro que bebe para reparar la maltrecha imagen de la fuerza masculina y del poder patriarcal.[137]

El alcoholismo sería, entonces, el resultado de los defectos inherentes al carácter del mexicano y a la cultura mexicana, debilidades psicológicas consecuencia de un complejo de inferioridad que provocaría frustraciones que se compensan con la agresividad, una de tantas expresiones del machismo.

Machismo y amoralidad

Vulgaridad de la palabra, pero también de los cuerpos que traducen la ausencia de pudor y la promiscuidad, las actitudes y los atributos que, prestados al «pueblo» por parte de individuos o grupos que no se reivindican con él, sirven para desacreditarlo. A principios del siglo XX Chávez condena a los mestizos vulgares que viven en concubinato –fuera de los lazos sagrados

del matrimonio, se entiende–, fruto de «encuentros efímeros».[138] Por su parte, Ramos compara al pelado-macho, a los machos y a los *descalzos* con un animal,[139] con todas las connotaciones sexuales que comporta dicha analogía. En una sociedad católica que valora, sobre todo en las mujeres, el recato, la ausencia de este puede tener implicaciones morales.

Para probar el machismo,[140] Lewis da el ejemplo de la «casa chica» y de otras aventuras extramaritales. Habla del «complejo de Don Juan» para las clases medias, y como rasgos característicos de la «cultura de los pobres» evoca la «iniciación precoz a la vida sexual», la «unión libre» y el «matrimonio consanguíneo».[141] Para Aramoni, la sexualidad del macho se coloca del lado del exceso: está, nos dice en los años setenta, «hipertrofiada».[142] Finalmente en 2006, un célebre psicólogo de Guadalajara remite el machismo a la «animalidad», a un «resto filogenético».[143] De hecho, bajo la aparente neutralidad científica existe una mirada «moral» sobre los hábitos reales o fantasiosos del Otro, una supuesta amoralidad que lleva en ciernes una acusación de anormalidad. Se encuentra en filigrana la animalidad que se le presta al Otro mucho más fácilmente, puesto que es opuesta a su propia cultura, una sospecha de «naturaleza» que contradiría las nociones de orden y civilización, incluso de progreso –veremos en nuestro último capítulo que el machista a veces, por no decir frecuentemente, es llevado a la tradición y al pasado– que se reivindica por sí mismo.

Un mal político y religioso

A partir de las décadas de 1950 y 1960 –si juzgamos por las reacciones de antropólogos como Stevens y Wolf–, la tentación por describir e interpretar los regímenes mexicanos –luego latinoamericanos– y sus políticas por medio del machismo parece haber sido grande. Si en algunos predomina la imagen del hombre violento e infiel, incluso peligrosamente imprevisible y caótico, otros intentan explicar los regímenes políticos por la estructura familiar dominante de los países observados, avanzando que los gobiernos

latinoamericanos eran la traducción de una tradición patriarcal a escala macro; es decir, la ecuación «familia = gobierno». Patriarcado que en América Latina se confunde con frecuencia con el machismo, y que lleva a la explicación y a la descripción de lo político por una cultura ya impregnada de connotaciones negativas.

En otros términos, una inestabilidad gubernamental que, por un lado, generalmente se confunde con una forma de anarquía, pero también con el autoritarismo e incluso con el totalitarismo de ciertos estados. El paso de uno a otro como en el caso de México no solo era juzgado –y aún lo es– típico de América Latina, sino como el resultado o el reflejo de una estructura psicológica o cultural caracterizada a su vez por el machismo; es decir, la ecuación:

«carácter psicológico o cultural = carácter nacional = carácter político»

Así es como en 1976, el antropólogo Richard Basham afirmaba sin pestañear que «el macho, en su estado ideal, es un anarquista revolucionario o un hombre que conduce a las masas como un caudillo»,[144] antes de citar a Gillian: «No todos los machos son caudillos (*leaders*), pero todos los caudillos deben ser machos»,[145] y luego a Luigi Barzini que, a propósito del hombre italiano, afirmaba que este, al tiempo en que es «jefe o heredero de la familia […] defiende celosamente su independencia».[146] Mientras que en 1965, Stevens dudaba que los gobiernos latinoamericanos y sus políticas se pudieran interpretar únicamente por medio de casillas de interpretaciones culturales y psicológicas sobre el machismo, en 2006 Raúl Páramo Ortega afirmaba que «despotismo y totalitarismo son parientes cercanos del machismo».[147]

Basta con que un francófono piense en los personajes de *Tintin y los pícaros* (1976),[148] en la parodia de país latinoamericano que es San Teodoro, donde revoluciones y dictaduras se alternan indefinidamente. De hecho, en estas caracterizaciones eruditas o populares, conscientes o inconscientes, caricaturescas o estigmatizadas del Otro latinoamericano –para el caso, varias

naciones reducidas a una sola entidad y, por tanto, desprovistas de sus riquezas culturales, históricas, lingüísticas, etcétera–, literalmente incapaz de gobernarse o que solo obedece a una mano de hierro, se dibuja una vez más la imagen de la nación-infante, primitiva, inmadura, irresponsable, imprevisible, peligrosa, bárbara, opuesta casi de manera natural –aunque también se trate de una construcción hecha de olvidos y de estereotipos– a la de los pueblos ilustrados, civilizados, que responden a un nuevo ideal democrático.[149] No es de sorprender que este ideal y su contrapunto exacto se construyan con las viejas recetas que pueden servir para justificar incluso la intervención militar de Francia en el siglo XIX o más recientemente de los Estados Unidos. Tampoco sorprende que la condena del machismo pueda participar de la estigmatización política del Otro: cuando en 1993 los Estados Unidos bombardeaban Irak, el presidente estadounidense trataba a Saddam Hussein de *macho.*[150]

En lo que respecta a una América Latina siempre asociada a la figura del caudillo o incluso al anarquismo o al autoritarismo –a pesar de regímenes estables y democráticos como el de Costa Rica–, el machismo naturaliza en cierta medida la política. Para unos la esencializa –simple satanización–, pero también puede ofrecer una causa adicional para los otros: la liberación de la mujer que se vuelve una simple liberación, o a la inversa, la liberación de un país que también es liberación de la mujer. El hecho de que durante mucho tiempo la democracia se haya construido, y que por desgracia continúe, sin la participación de la mujer, constituye una realidad incómoda y, por tanto, raramente, por no decir nunca, evocada. No es menos cierto que muchos consideran *machismo* como sinónimo de *autoritarismo*. Desde esa lógica, sus contramodelos serán las sociedades democráticas, y en particular los modelos occidentales dominantes: los EEUU y Europa. El *machismo* se percibe como obstáculo al acceso de las mujeres a la política y a la democracia misma.

Es el caso del antropólogo estadounidense Richard Basham, en su análisis comparado del *machismo* de 1976 –recordemos que el inglés ha conservado el término en español– no consideró para los Estados Unidos más que ejemplos

de la comunidad afroamericana para los Estados Unidos,[151] evocando un síndrome predominante en los países latinos y católicos, más que en los de Europa del norte y protestantes, en donde no existiría más que de manera atenuada[152] –la eterna oposición Norte-Sur entre protestantes y católicos, entre un norte rico y «civilizado» y un sur pobre y «primitivo»–, más pronunciado en las clases bajas que en las medias o altas,[153] propio de ciertos países en donde domina la anarquía o el autoritarismo, más que en las democracias.[154] No obstante, la definición en la que Basham afirmaba basarse para este estudio «comparativo» –que resulta ser un condensado de estereotipos– no podía ser más general. A tal grado que se hace casi imposible que un país, una cultura o una clase social puedan escapar, incluso de manera parcial, al machismo.[155] Los más citados son precisamente los que componen las minorías principales, las minorías *étnicas* de los EEUU: afroamericanos, latinoamericanos y en especial, mexicanos. El machismo de unos también está, siempre de forma implícita, en oposición a un modelo idealizado y completamente estereotipado: una Norteamérica blanca, protestante, democrática, próspera y heterosexual; es decir, física y mentalmente «sana» y sin complejos.[156] Una Norteamérica «moderna» que lanza al machismo al ámbito de la tradición, del retraso técnico y económico, incluso al de la barbarie y el primitivismo. Una visión evolucionista a la que, en ocasiones, ceden los investigadores más críticos y menos susceptibles al racismo. A la manera de Fromm y de Maccoby, quienes en su *Sociopsicoanálisis del campesino mexicano* sucumben a la intertextualidad y a los estereotipos, distinguiendo a los seres que tienen una «orientación productiva» –*activos*– de los que poseen una orientación «improductiva» –*pasivos*–,[157] suponen en particular que existe un nivel superior de productividad en los campesinos de la Edad Media y en los mayas, a diferencia de lo que se observa a finales de las décadas de 1950 y 1960 en la comunidad mexicana analizada.[158]

Los contramodelos de los machos

En concordancia con las metáforas sobre el cuerpo social, desde sus orígenes el machismo se define como un *mal* social, psicológico, moral. Condenar el machismo es, entonces, volver a enviarlo hacia cierta forma de anormalidad a la que se opone una norma, de manera más o menos consciente y explícita. Lo que fundará la anormalidad del Otro –en este caso la manera de caracterizar su machismo– determina un retorno a la «normalidad» de quien lo critica. En consecuencia, se trata de caracterizaciones negativas que esbozan en contrapunto un ideal, aunque en ocasiones sus contornos sean imperfectos.

A principios del siglo XX, a la gente ubicada en el escaño más bajo de la sociedad, aquellos seres de hábitos disolutos, encarnados en el mendigo o el lépero ateo, incluso en cuerpos de oficios como traperos e hilanderos,[159] Julio Guerrero contraponía la figura de la «señora decente», aristócrata y burguesa, católica y monógama.[160]

En 1934, Ramos sostiene que el pelado-macho es un individuo vulgar, desecho de las grandes ciudades, primitivo, cero, desprovisto de todo valor humano, un animal, ser sin contenido, vacío, violento, grosero, irritable, peligroso, impulsivo, fanfarrón, superficial, desconfiado, inestable, falso…[161] Pero más que a un tipo de hombre, lo opone a un ideal: la cultura criolla, que da título a la cuarta parte de su obra; es decir, la cultura de los descendientes de españoles nacidos en el continente, clase media presentada como la sustancia del país,[162] provincial pero urbano si confiamos en los ejemplos arquitectónicos que se dan posteriormente, y que tienen, en lo que se refiere al amor, la moral y la religión, valores tradicionales propios de la vieja Europa –sin precisar en qué consisten esos valores propios de un continente–. En suma, una clase social idealizada: «representan nuestra única tradición de alta cultura».[163] Un ideal *blanco*, urbano, católico y europeizado que siempre pertenece a las clases acomodadas.

A pesar de las pretensiones de empirismo y objetividad, las declaraciones de Díaz Guerrero no están desprovistas de consideraciones morales, sobre todo porque desde 1979 opone al macho con un individuo que reúne, según sus propios términos, lo «mejor» de la cultura mexicana, un ideal buscado por

su rareza:

> El tipo de mexicano con control interno activo, el íntegro, es menos frecuente que los anteriores; parece integrar dentro de sí todas las cualidades de la cultura mexicana, y puede ser obediente, afectuoso y complaciente cuando sea lo adecuado, pero rebelde si es necesario. Lo más interesante es que todo indica que este tipo se da con la misma frecuencia en las clases altas, medias y bajas, y que sucede lo mismo en mujeres que en hombres. Ya a los 12 años, estos sujetos presentan las características que la sociocultura mexicana considera ideales: son afectuosos con todos, complacientes y corteses con padres, maestros y adultos, menos agresivos e impulsivos que sus coetáneos, más ordenados, disciplinados, limpios, metódicos y reflexivos. Estos niños son optimistas acerca de la capacidad del hombre para resolver los problemas del mundo, piensan que las metas se alcanzan estudiando y trabajando, están en contra de los compadrazgos y cualquier forma de corrupción social, etc. Son además, más inteligentes, leen más rápido y con mayor comprensión que sus coetáneos, son aplicados y buenos estudiantes. Reúnen, en suma, lo mejor de la sociocultura mexicana y se rebelan a sus defectos. El medio social machista y frecuentemente delincuente y corrupto de secundarias y preparatorias es particularmente difícil para este tipo de mexicano.[164]

Aparte del análisis de las poblaciones marginadas, católicas y machistas, en los Estados Unidos se establece como ideal un modelo protestante, blanco, y al final democrático cuando la crítica considera a los países del Sur. En suma, las caracterizaciones del machismo y del macho/machista se transforman no solo en función de la posición –geográfica, social, etcétera– de los actores, sino del ideal normativo al que aspiran.

De la condena de la vulgaridad del macho y la crítica del nacionalismo a los movimientos feministas y homosexuales que denuncian un sistema o una cultura machista, pasando por amalgamas a veces dudosas entre machismo y pobreza o machismo y política, el término –el nacimiento de la palabra y sus connotaciones sucesivas– posee entonces su historia y su geografía.

Historia que muestra hasta qué punto pudieron ser abusivas las caracterizaciones sucesivas del mexicano en macho, y que ignora en especial las disensiones, las oposiciones valientes y a veces torpes que surgen desde la

aparición de ese término; pero también es una historia que revela que esta oposición, a veces y a pesar del valor real de las causas defendidas, no siempre estuvo desprovista *a priori* de etnocentrismo e incluso de racismo.

Sobre todo porque la crítica al machismo se acompaña del estereotipo negativo del macho y de su patologización, al entenderlo y categorizarlo como un mal social y a la vez como un enfermo. Estas caracterizaciones perduran y se influencian mutuamente, a veces dan lugar a fenómenos perjudiciales de intertextualidad que nos obligan a interrogar el valor heurístico que ciertas instituciones mexicanas aún prestan al concepto de machismo, así como las normas que hay detrás de esta desvalorización.

El plural se impone con más razón aquí, puesto que la acusación de machismo posee sus espacios y sus arraigos. Lugares de machismo que se confunden con los márgenes: barrios desfavorecidos o guetos de inmigrantes, países e incluso continentes fantasmagóricos. Lugares y medios desde los cuales también trataremos al Otro de machista. La condena y la caracterización del acusado dependen de la posición geográfica, social, religiosa que ocupe el acusador. En otras palabras, las características que se prestan al machismo y al machista se establecen en función de la relación, de la distancia, de la diferencia que se percibe, que con frecuencia es imaginaria, entre uno y el Otro. Este último es interpretado, clasificado, categorizado en función de los valores de cada uno, *el Otro machista* jamás será exactamente el mismo según los puntos de donde parte y hacia los cuales se dirige la crítica. Paradójicamente, esta diferencia funciona como vínculo: establece la distancia, desenmarca para marcar una diferencia, *es también medirse con el Otro*. En este sentido, la desvalorización del Otro –este trabajo de separación– por medio del estereotipo también es una valorización de sí mismo.

En suma, un «trabajo» que contradice las definiciones tradicionales sobre la rigidez de los estereotipos. Por una parte se trata de una relación, el macho machista como heteroestereotipo no hubiera podido construirse sin un incesante y difícil diálogo con su *alter ego* positivo, y en particular sin la difusión masiva de la imagen imaginada de un Estado y de sus habitantes: la

de Jalisco, «tierra de machos».

NOTAS

[1]«*Macho* no indica precisamente sexo, con relación a plantas y a cosas, sino superioridad en tamaño, condición, fuerza […]. Dícese del hombre de muchas y grandes energías, o muy valiente, o de mucho carácter». Francisco J. Santamaría, s.v., citado por Margaret Ramos, «The problem of Andean vocabulary», *Hispania*, vol. 32, núm. 4, American Association of Teachers of Spanish and Portuguese, 1949, p. 479.

[2]«Machismo, a formation on macho, means masculinity». *Idem*. El artículo de Margaret Ramos se interesa por un «corpus» de palabras ignoradas por los diccionarios y que generalmente aparecen en textos de autores peruanos, ecuatorianos y bolivianos.

[3]Clara Meierovitch, *Vicente T. Mendoza. Artista y primer folclorólogo musical,* México, 1995, p. 156.

[4]Matt Meier, *Americo Paredes: 1915-1999*, Austin, The University of Texas, 2009.

[5]Aniceto Aramoni, sucesor de Fromm en el Instituto Mexicano de Psicoanálisis (IMP), es autor de textos sobre el machismo y el «carácter» del mexicano. Por ejemplo, *Psicoanálisis de la dinámica de un pueblo (México, tierra de hombres*), México, Costa-Amic, 1965; «Una solución a la mexicana (El machismo)», en *La guerra de los sexos*, México, IMP–DEMAC, 1971, pp. 107-132; *El mexicano, ¿un ser aparte?*, México, IMP–DEMAC, 2008.

[6]Jorge Silva García, «Erich Fromm en México: 1950-1973», en *El humanismo de Erich Fromm*, México, Paidós, 2006, pp. 63-64.

[7]Erich Fromm y Michael Maccoby, *Sociopsicoanálisis del campesino mexicano,* México, FCE, 2000 [1973].

[8]Emir Rodríguez Monegal, «El escándalo de *Los hijos de Sánchez*», *Mundo Nuevo*, núm. 3, México, septiembre de 1966, pp. 82-83.

[9]Oscar Lewis, Karol Kewes y Carlos Fuentes, *Pobreza, burguesía y revolución,* Barcelona, Anagrama, 1972.

[10]Sin embargo, cabe destacar que incluso las caracterizaciones más positivas del macho y, por extensión, del machismo, contienen en ciernes estas connotaciones negativas: el macho siempre ha sido una figura del *exceso*, aun en su aspecto de valentía, porque siempre se lo ha sublimado.

[11]Matthew Gutmann, *Ser hombre de verdad en la ciudad de México. Ni macho ni mandilón*, México, El Colegio de México, p. 321.

[12]*Ibidem,* p. 324.

[13]Rubén Salazar Mallén, *Rubén Salazar Mallén. Material de lectura,* México, UNAM, 2008, p. 38.

[14]Esta danza tradicional mexicana pone en escena a dos figuras de la mexicanidad: la china poblana y el charro jalisciense.

[15]Citado en Armando Pereira (coord.), *Diccionario de literatura mexicana: siglo XX*, México, UNAM, 2004, p. 180.

[16]*Ibidem*, pp. 180-181.

[17]Paredes señala que la mayoría de las canciones citadas por Mendoza para apoyar su tesis datan del siglo XIX e inicios del XX. «Las palabras *macho* y *machismo* ocurren repetidas veces en el estudio, pero solamente en la discusión que hace Mendoza de este supuesto fenómeno mexicano». Américo Paredes, «Estados Unidos, México y el machismo», *Journal of Inter-American Studies*, vol. 9, núm. 1, enero de 1967, p. 67. De hecho, como vimos anteriormente, el término *macho* no empieza a aplicarse al hombre sino hasta la época de la Revolución, mientras que *machismo* no aparece antes de la década de 1930.

[18]«…existen dos clases de machismo: uno que podríamos llamar auténtico, caracterizado por verdadero valor, presencia de ánimo, generosidad, estoicismo, heroísmo, bravura […] otro, solo de apariencia, falso en el fondo, que oculta cobardía y miedo, solapados con exclamaciones, gritos, baladronadas, bravatas, soflamas, palabrería». Vicente T. Mendoza, «El machismo en México a través de las canciones, corridos y cantares», *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología*, Buenos Aires, Ministerio de Educación y Justicia, vol. 3, 1962, pp. 75-76.

[19]George Foster, «Peasant society and the image of limited God», *American Anthropologist. New Series*, vol. 67, núm. 2, abril de 1965, p. 300.

[20]Max Aub, *Guía de narradores de la Revolución mexicana,* México, FCE, 1985.

[21]*Ibidem*, p. 44.

[22]Véase el primer capítulo de este libro.

[23]Samuel Ramos, en Roger Bartra (comp.), *Anatomía del mexicano*, México, Plaza y Janés, 2002.

[24]Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México,* México, Austral, 2001, p. 52.

[25]Samuel Ramos, en Roger Bartra (comp.), *Anatomía del mexicano*, p. 91.

[26]Josette Rey-Debove y Alain Rey, *Le Petit Robert*, París, Éditions du Seuil, 2000, p. 1859.

[27]El análisis del macho, primero, y del machismo, después, estará presente en todos los escritos importantes, participando incluso en la búsqueda de identidad –muy bien descrita por Roger Bartra en *La jaula de la melancolía*– que, de Paz a Díaz Guerrero, pasando por Ramírez y González Pineda, embargará a los intelectuales mexicanos posteriores a Ramos.

[28]Aun cuando la caracterización del macho constituye un punto importante de *El laberinto de la soledad*, Paz no realiza una crítica feminista.

[29]*Diccionario del español usual en México*, México, El Colegio de México, 2002, p. 577.

[30]*Diccionario de la lengua española*, Real Academia Española, 2001, s.v.

[31]*Nuevo Espasa Ilustrado*, Madrid, Espasa Calpe, 2000, p. 1062.

[32]Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, México, FCE, 1992, p. 67.

[33]R. Bartra (comp.), *Anatomía del mexicano*, p. 142.

[34]Citado por M. Gutmann, *Ser hombre de verdad*..., p. 320.

[35]«Ese salvajismo es un caso extremo al que lleva esa hombría, ese afán de demostrar lo "macho" que es un hombre». Renato Rosaldo, «El léxico como reflejo de la psicología del mexicano», *Hispania*, vol. 36, núm. 1, 1953, p. 67.

[36]*Idem.*

[37]En el epílogo escrito para la reedición de 1983 de su obra principal, *El mexicano, psicología de sus motivaciones*, Santiago Ramírez afirma: «Dos han sido, nuevamente, las pasiones intelectuales de mi vida: Freud y México, el mexicano y el psicoanálisis». S. Ramírez, *El mexicano, psicología de sus motivaciones*, México, Debolsillo, 2004, p. 169.

[38]*Ibidem*, pp. 40, 54, 57, 66-67, 87ss.

[39]De 1955, el ensayo se publicó en 1959 en el libro *El mexicano, psicología de sus motivaciones.*

[40]*Ibidem*, p. 67.

[41]*Idem*.

[42]*Juan Charrasqueado*, realizada en 1948 por Ernesto Cortázar, fue seguida ese mismo año por la película *En la hacienda de la flor. El hijo de Juan Charrasqueado.*

[43]Citado en S. Ramírez, *El mexicano, psicología de...*, p. 67. En el corrido del mismo nombre, este personaje ranchero, valiente y gran bebedor, jugador y donjuán, muere asesinado por un grupo de hombres, pero a caballo y pistola en mano. Deja, nos dice la historia, a una viuda y un huérfano en lágrimas:

...la triste historia de un ranchero enamorado
que fue borracho, parrandero y jugador.
Juan se llamaba y lo apodaban *Charrasqueado*
era valiente y arriesgado en el amor,
a las mujeres más bonitas se llevaba,
de aquellos campos no quedaba ni una flor.
Un día domingo que se andaba emborrachando
a la cantina le corrieron a avisar:
Cuídate Juan que por ahí te andan buscando,
son muchos hombres no te vayan a matar.

No tuvo tiempo de montar en su caballo
pistola en mano se le echaron de a montón;
ando borracho, les gritaba, y soy buen gallo,
cuando una bala atravesó su corazón.
[...]
En una choza muy humilde llora un niño,
y las mujeres se aconsejan y se van,
solo su madre lo consuela con cariño,
mirando al cielo llora y reza por su Juan.
Aquí termino de cantar este corrido
de Juan ranchero, charrasqueado y burlador,
que se creyó de las mujeres consentido,
y fue borracho, parrandero y jugador.

Juan Charrasqueado, interpretado por Jorge Negrete, RCA, 1963. El corrido es de Víctor Cordero Aurrecoechea. Cfr. *Cancionero popular mexicano*, México, CNCA, vol. I, 1992, p. 455. Hay una versión posterior a la que canta Negrete, ligeramente modificada, que fue popularizada por el cantante jalisciense Vicente Fernández.

[44]S. Ramírez, *El mexicano, psicología de...*, p. 63.

[45]*Ibidem*, p. 77.

[46]*Ibidem*, p. 63.

[47]O. Lewis, *Los hijos de Sánchez,* México, Joaquín Mortiz, 1974 [1961].

[48]«Dado que las significaciones masculinas son sustancialmente pobres, hará alarde de ellas; alarde compulsivo que adquirirá las características del machismo». «Los grupos de amigos siempre serán masculinos, las aficiones y juegos serán de machos». S. Ramírez, *El mexicano, psicología de...*, p. 63.

[49]*Idem*.

[50]Gutmann afirma haber encontrado en una obra de 1948, *American Me*, de Beatrice Griffith, una de las primeras referencias negativas al machismo en los Estados Unidos. Véase M. Gutmann, *Ser hombre de verdad...*, p. 324.

[51]M. Gutmann, «A (short) cultural history of Mexican machos and hombres», en Alejandro Lugo y Bill Maurer (coords.), *Gender Matters, Rereading Michelle Z. Rosaldo*, Detroit, University of Michigan Press, 2000, pp. 163-165.

[52]M. Gutmann, *Ser hombre de verdad...*, p. 329.

[53]O. Lewis, *Los hijos de...*, p. 36.

[54]Véanse Mac Marshall, *Weekend Warriors: Alcohol in a Micronesian Culture*, Palo Alto, Mayfield Publishing Company, 1979; William Madsen y Claudia Madsen, «The cultural structure of Mexican drinking behavior», *Quarterly Journal of Studies on Alcohol,* 30,

1969, pp. 701-718; David Gilmore, *Manhood in the Making: Cultural Concepts of Masculinity*, Yale University Press, 1990. M. Gutmann, *Ser hombre de verdad*..., p. 329.

[55]M. Gutmann, *Ser hombre de verdad*..., p. 329.

[56]O. Lewis, *Antropología de la pobreza. Cinco familias,* México, FCE, 2004 [1961], p. 30.

[57]*Idem*.

[58]*Ibidem*, p. 29.

[59]O. Lewis, *Los hijos de*..., p. XVII.

[60]En otra parte, Lewis afirma que el dinero no hace al rico, y que el machismo es un rasgo distintivo de la «cultura de la pobreza». En efecto, en los Castro –la familia de nuevos ricos–, Isabel, la esposa, proviene de una familia de «la clase media empobrecida con muchas ambiciones de elevarse», y la conducta de los hijos ofrece «un agudo contraste con la conducta de los niños en las familias más pobres»; sin embargo, el marido todavía posee «rasgos de la clase baja», que se aprecian «en la relación con la esposa y con la amante, con las cuales vive en unión libre; en su violencia con su esposa y con sus hijos; en los períodos en que los abandona; en la entrega del dinero para el gasto diario a su mujer; y en la forma en que la castiga reteniéndole el dinero». O. Lewis, *Antropología de la pobreza*..., p. 29.

[61]Desde 1959, en *Five Families: Mexican Case Studies in the Culture of Poverty*, Lewis caracteriza a una cultura mexicana marcada por la dominación del «macho» y el «culto del machismo o la masculinidad», y de hecho confunde machismo con masculinidad. *Ibidem*, p. 30.

[62]Especialmente en *Antropología de la pobreza*, Lewis hace numerosas referencias a la "casa chica". La expresión remite a la familia de la amante, la que mantiene un padre de familia aparte de un matrimonio oficial. *Ibidem*, pp. 30-31.

[63]Si bien por una parte están las palabras de Consuelo sobre el macho dominante que se cree superior, también más adelante ella misma afirma que «el famoso y brutal machismo mexicano» es un «juego desprovisto de generosidad, de nobleza, de valor […]. Es un acto bárbaro de egoísmo y de ventaja, adornado con palabras convincentes». Véase O. Lewis, *Los hijos de*..., pp. 444 y 454.

[64]Este término evoca el culto de la mujer virgen y maternal, paralelo al culto católico de María.

[65]Evelyn Stevens, «Mexican machismo: Politics and value orientations», *The Western Political Quarterly*, vol. 18, núm. 4, diciembre de 1965, p. 848.

[66]Raymond Vernon, *El dilema del desarrollo económico de México*, México, Diana, 1970, p. 176.

[67]Desde la perspectiva de la psicología, Michael Maccoby, colaborador cercano de Fromm, en un artículo titulado «El carácter nacional mexicano», en 1967 colocará al machismo del

lado de la «masculinidad compulsiva». R. Bartra (comp.), *Anatomía del mexicano*, p. 244.

[68]Por ejemplo, Lola Romanucci-Ross, quien formó parte de la investigación de Fromm de 1958 a 1961, y que en 1973 publica sus propias conclusiones, de tipo antropológico, en *Conflict, Violence, and Morality in a Mexican Village,* Palo Alto, National Press Books, 1973.

[69]E. Fromm y M. Maccoby, *Sociopsicoanálisis del campesino...,* p. 15.

[70]El *carácter social* lo definen como «matriz de carácter», propio de una adaptación a condiciones económicas, sociales y culturales *comunes* a un grupo. *Ibidem*, p. 34.

[71]*Ibidem*, p. 222.

[72]*Ibidem*, p. 223.

[73]*Ibidem*, pp. 197, 204-205.

[74]A. Aramoni *et al.*, *La guerra de los sexos,* pp. 112-113.

[75]A. Aramoni, *Psicoanálisis de la dinámica de un pueblo*, p. 151. Ese texto, parcialmente citado por Edberg en una obra reciente sobre tráfico de drogas, nos dará: «Pancho Villa exhibited "an extreme, compensatory exaggeration of the personality narcissism, petulance, aggressiveness, intense destructiveness, considerable hatred of superior […] a deep contempt for and fear of woman"». Mark Cameron Edberg, *El Narcotraficante: Narcocorridos and the Construction of a Cultural Persona on the U.S. Mexico-Border*, Austin, University of Texas Press, 2004, p. 111.

[76]Rogelio Díaz Guerrero, *Psicología del mexicano*, México, Trillas, 1970, p. 63.

[77]Rolando Díaz Loving (coord), *Etnopsicología mexicana. Siguiendo la huella teórica y empírica de Díaz Guerrero*, México, Trillas, 2008, pp. 11-12, 19.

[78]*Ibidem*, p. 8.

[79]*Ibidem*, p. 62.

[80]*Ibidem*, p. 278.

[81]*Ibidem*, p. 27.

[82]*Ibidem.* p. 30.

[83]*Ibidem*, pp. 27-32.

[84]*Ibidem*, p. 34 (las cursivas son nuestras).

[85]*Ibidem*, p. 278. Véase también sobre este tema pp. 42-57.

[86]A. Aramoni *et al.*, *La guerra de los sexos*, p. 112.

[87]«… aun los aspectos negativos de la cultura mexicana, no todos, pero sí la mayor parte de los que caracterizan el machismo, ofrecen aspectos positivos si no son tomados en serio o si se reconoce su origen de mera fantasía dramática, ya que, por sus aspectos

caricaturescos, permiten que fácilmente se les convierta en objetivos del sentido del humor. […] Yo pienso que existe una enorme dosis de psicoterapia cuando los mexicanos cantan esas canciones [rancheras] y desahogan, con gritos que subrayan los finales de cada estrofa, muchas de sus frustraciones». R. Díaz Guerrero, *Psicología del mexicano*, p. 28.

[88]El mismo Aramoni, no obstante el título de su artículo, «Una solución a la mexicana (el machismo)», lo inscribía, paralelamente a los desarrollos de los movimientos feministas, en el seno de una problemática más vasta, la «guerra de los sexos». Tratando al sujeto con cierta distancia, a veces de manera humorística, el machismo aparece más como figura del exceso –un síntoma de algunos sujetos– que está en el seno de las relaciones interpersonales, y no como verdadero problema estructural y general. Aramoni, *La guerra de los sexos*, p. 115.

[89]Rosario Castellanos, *Mujer que sabe latín*, México, FCE, 1984.

[90]Gabriela Cano, en Marta Lamas (coord.), *Miradas feministas sobre las mexicanas del siglo XX*, México, FCE, 2007, p. 56.

[91]Carmen Lugo, «Machismo y violencia», *Nueva Sociedad*, núm. 78, julio-agosto de 1985, p. 43.

[92]Citado por Carmen Lugo, *ibidem*, p. 45.

[93]El término es retomado de Alfred Adler, en *El carácter neurótico,* Barcelona, Paidós, 1993 [1948].

[94]Paul Plottke, en Alfred Adler, *ibidem.*

[95]Edward Sapir, *Anthropologie*, t. I. *Culture et personnalité,* París, Éditions de Minuit, 1967, p. 32.

[96]A. Adler, *Conocimiento del hombre*, en la traducción de Humberto Bark, fue publicado en 1931; A. Adler, *La psicología individual y la escuela*, en la versión española de José Salas, en 1930.

[97]S. Ramos, citado por José Luis Gómez Martínez, «La presencia de Ortega y Gasset en el pensamiento mexicano», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, núm. 35, 1987, pp. 197-221.

[98]*Ibidem.*

[99]S. Ramos, *El perfil del hombre…*, p. 51.

[100]*Idem*.

[101]En el siglo XIX Vicente Riva Palacio utilizaba así la metáfora del adolescente vigoroso para describir el país, imagen que retomarán autores como Vasconcelos, Jiménez Rueda, pero también Paz (véanse nuestros análisis dedicados a la «paradoja Ramos» y la «paradoja Paz»).

[102]*Idem.*

[103]«Al mismo tiempo, o en forma predominante, obsérvese en el neurótico el modo de apercepción según la oposición espacial "arriba-abajo". Este ensayo de orientación, sobremanera acentuado y reforzado en el neurótico, guarda también ciertas analogías con la mente de los pueblos primitivos». A. Adler, *El carácter neurótico*, p. 74.

[104]S. Ramos, *El perfil del hombre…*, p. 53.

[105]*Ibidem,* pp. 54-55.

[106]*Ibidem,* p. 14.

[107]«…individuos fortuitamente unidos en desamparado tálamo de incesantes amasiatos, el que tiene así la desgracia de ser hijo, nieto o bisnieto de efímeros azares, el que al nacer se encontró rota o deshecha su familia, como rota la habían encontrado sus progenitores y los progenitores de estos, forma el bajo fondo de la sociedad, es la hez de la misma». Ezequiel Chávez, en R. Bartra (comp.), *Anatomía del mexicano*, p. 28.

[108]Antonio Caso, en R. Bartra (comp.), *ibidem*, pp. 55-61.

[109]Julio Jiménez Rueda, «El afeminamiento en la literatura mexicana», en *El Universal Ilustrado*, 1924. Reproducido en «90 años de *El Universal* en la cultura», *Confabulario*, núm. 128, Suplemento Cultural de *El Universal*, 30 de septiembre de 2006, pp. 7-8.

[110]Véase en especial «La imitación», en S. Ramos, *El perfil del hombre…*, pp. 21-25.

[111]Antonio Caso, en R. Bartra (comp.), *Anatomía del mexicano*, p. 55.

[112]*Ibidem*, p. 57.

[113]Octavio Paz, «Conquista y colonia», *El laberinto de la soledad,* cap. V.

[114]Dolores Sandoval, citada por R. Bartra, *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano,* México, Grijalbo, 2003, p. 183.

[115]O. Paz, «Los hijos de la Malinche», *El laberinto de la soledad,* cap. II, p. 33.

[116]Gabriel Zaid, citado por Roger Bartra, *La jaula de la melancolía*, p. 183.

[117]S. Ramírez, *El mexicano, psicología de sus motivaciones.*

[118]Juan Rulfo, *Pedro Páramo*, México, RM Fundación Juan Rulfo, 2005.

[119]«Los mexicanos nunca saben quién es su padre; quieren conocer a su madre, defenderla, rescatarla. El padre permanece en un pasado de brumas, objeto de escarnio, violador de nuestra propia madre. El padre consumó lo que nosotros nunca podremos consumar: la conquista de la madre. Es el verdadero macho y lo resentimos». Carlos Fuentes, *La región más transparente*, México, FCE, 1958, pp. 68-69.

[120]S. Ramos, *El perfil del hombre…*, pp. 71 y 56.

[121]O. Lewis, *Los hijos de Sánchez*, p. XV.

[122]*Ibidem,* pp. XIV-XV y XVI-XVII.

[123]Así lo sugiere cuando afirma: «Varios psiquiatras mexicanos han hecho notar el fenómeno del "padre ausente" como una característica decisiva de la psicodinámica en la familia mexicana». O. Lewis, *Antropología de la pobreza*, p. 31.

[124]O. Lewis, *Los hijos de Sánchez*, p. XVIII; *Antropología de la pobreza*, pp. 30-31. Con ecos de la expresión «cultura de la pobreza» empleada por Lewis, Lancaster adoptará casi treinta años después «cultura del *machismo*», para el caso de Nicaragua. Roger Lancaster, «"That we should all turn queer?". Homosexual stigma in the making of manhood and the breaking of a Revolution in Nicaragua», en R. Guy Parker y P. Aggleton (coords.), *Culture, Society and Sexuality*, *a Reader*, Los Ángeles, UCLA, 1999, pp. 97-100.

[125]O. Lewis, *Los hijos de Sánchez*, p. XVI (las cursivas son nuestras).

[126]*Ibidem,* pp. XVI-XVII.

[127]«En resumen [la cultura de la pobreza] es un sistema de vida notablemente estable y persistente, que ha pasado de generación en generación a lo largo de líneas familiares. La cultura de la pobreza tiene sus modalidades propias y consecuencias distintivas de orden social y psicológico para sus miembros. Es un factor dinámico que afecta la participación en la cultura nacional más amplia y se convierte en una subcultura por sí misma». O. Lewis, *Los hijos de Sánchez*, p. XIV.

[128]Hélène Le Dantec-Lowry, «Relire William Julius Wilson. Repenser l'articulation entre "race" et "classe"», *Transatlantica,* en http://transatlantica.revues.org/index4370.html [consultada el 25 de agosto de 2009].

[129]*Idem*.

[130]E. Chávez, en R. Bartra (comp.), *Anatomía del mexicano*, pp. 25-54.

[131]Cabe señalar, sin embargo, que la figura del macho esbozada por Ramos *precede* esta construcción cinematográfica, lo que nos hace pensar, una vez más, que responde a viejos estereotipos sobre los pobres y mestizos, incluso sobre *lo popular*.

[132]Friedrich Katz, *Pancho Villa*, t. 2, México, Era, 2000, p. 11.

[133]A. Aramoni, «Una solución a la mexicana...», p. 116.

[134]«Muchos de estos individuos receptivos se sienten débiles, dependientes en extremo e inferiores. Pueden tratar de compensar estos sentimientos actuando en forma ruda, tratando de probar que son "hombres" pero […] es probable que este síndrome los lleve al alcoholismo». E. Fromm y M. Maccoby, *Sociopsicoanálisis del campesino*…, p. 192.

[135]*Ibidem*, p. 223.

[136]*Ibidem,* p. 237.

[137] *Idem.*

[138]E. A. Chávez, en R. Bartra (comp.), *Anatomía del mexicano*, p. 28.

[139]Hombres en la acepción zoológica de la palabra, potencia animal. S. Ramos, *El perfil del hombre....*, p. 56. Analogía esperada si recordamos que antes de aplicarse al hombre, el término *macho* servía para designar al animal de sexo masculino.

[140]O. Lewis, *Antropología de la pobreza*, p. 30.

[141]*Ibidem,* pp. XVII y XVI.

[142]«El machismo sería una especie de caricatura de la hombría, en que se hipertrofia y se coloca en primer término la sexualidad». A. Aramoni, «Una solución a la mexicana...», p. 131.

[143]«Además de esto se puede interpretar el machismo como resto filogenético de un mecanismo establecido en algunos animales según el cual el coito solo se consigue a través de la violencia». Raúl Páramo Ortega, *El psicoanálisis y lo social: ensayos transversales*, Valencia, Universidad de Guadalajara–Universitat de Valencia, 2006, p. 250.

[144]Richard Basham, «Machismo», *Frontiers: A Journal of Women Studies*, vol. 1, núm. 2, University of Nebraska Press, 1976, p. 127.

[145]*Idem.*

[146]*Idem*.

[147]«El concepto de machismo se puede legítimamente ampliar y relacionarse con ostentación de poder físico, centrado en el falo […] En este sentido amplio […], machismo significa actuar en contra de la voluntad de otros, ejercer poder sobre otros. Finalmente, la tortura deberá comprenderse como una variante de machismo […] despotismo y totalitarismo son parientes cercanos del machismo». R. Páramo Ortega, *El psicoanálisis y lo social…,* p. 238.

En reacción a estos conceptos que si bien contradictorios no son menos populares, Evelyn Stevens, dispuesta a divulgar ciertos estereotipos sobre México –ratificando principalmente el machismo como rasgo cultural y psicológico de los mexicanos– denunciará lo que ella juzga una visión demasiado mecánica y, por tanto, simplista de la política. Según ella, ese «sistema» debe ser estudiado de acuerdo con «sus propias leyes». Evelyn Stevens, «Mexican machismo…», p. 857.

Por su parte, Edward Hansen y otro antropólogo destacado por sus trabajos sobre México, Eric Wolf, estudian las figuras del *caudillo* y del *caudillaje,* y por supuesto asocian el machismo con ese tipo de poder personalizado que se caracteriza por la violencia; incluso señalan la sobrevivencia de algunos de estos códigos, incluido el machismo en la América Latina de la década de 1960. Sin embargo, Hansen y Wolf se oponen a otros investigadores, como Frank Tannenbaum –especialista en la esclavitud en América y autor de *Ten Keys to Latin America* (1962)–, que confunden gobiernos latinoamericanos con *caudillaje,* es decir, un modo de gobernar inspirado en el autoritarismo de un caudillo. E. Wolf y E. Hansen, «Caudillo politics: A structural analysis», *Comparative Studies in Society and History*, vol. 9, núm. 2, 1967, p. 178.

[148]Hergé, *Tintin et les Picaros*, Bruselas, Casterman, 1976.

[149]Quizá bajo Napoleón III fue distinto.

[150]«En 1993, cuando papá Bush estaba bombardeando Irak, acusó a Saddam Hussein de ser macho». M. Gutmann, entrevistado por Alejandro Brito, «Ser macho, una (antigua) responsabilidad masculina», Letra S, *La Jornada,* 3 de abril de 2003.

[151]R. Basham, «Machismo», p. 136.

[152]*Ibidem*, p. 135.

[153]«Why does the machismo syndrome tend to be more predominant in Latin societies than in those of Northern Europe? Why are the traits of machismo often more pronounced in the lower classes than in the middle and upper classes?». *Ibidem*, p. 126. Y respecto de México: «Lower-class machismo in Mexico, for example, is much more pronounced than is its upper-class equivalent». *Ibidem*, p. 138.

[154]*Ibidem*, p. 127.

[155]«Machismo, itself, can be loosely translated as "the cult of the male". In its essentials it is characterized by a display of "sexual prowess, zest for action; including verbal *action*, daring and, above all, absolute self-confidence". The macho is a man who knows more than he tells, who conquers women at his pleasure, who suffers no injustice without response, and who, above all, never evinces fear». *Idem*.

[156]En efecto, asocia sin precisar las fuentes homosexualidad y machismo por un lado –«The cult of machismo has often been explained as a reaction to deep-seated fears of inadequacy and latent homosexuality» (*idem*)– y machismo, complejo y problemas psicológicos por otro, hablando principalmente de «síndrome», posteriormente de «machismo complex». *Ibidem*, p. 134.

[157]E. Fromm y M. Maccoby, *Sociopsicoanálisis del campesino...*, pp. 104-107.

[158]*Ibidem,* p. 164.

[159]Ricardo Pérez Montfort, «El pueblo y la cultura: del porfiriato a la revolución», en Raúl Béjar y Héctor Rosales (coords.), *La identidad nacional mexicana como problema político y cultural. Nuevas miradas,* México, CRIM, 2006, p. 63.

[160]*Idem*.

[161]S. Ramos, *El perfil del hombre...*, pp. 54ss.

[162]«Por su calidad, la clase media ha sido el eje de la historia nacional y sigue siendo la sustancia del país, a pesar de que es cuantitativamente una minoría». *Ibidem,* p. 68.

[163]*Idem*.

[164]R. Díaz Guerrero, *La psicología del mexicano,* p. 33.

De los estereotipos nacionales a los machos de Jalisco

La caracterización del macho, sobre todo en sus inicios, es el elogio del sacrificio y del valor. No obstante, la crítica nunca ha estado totalmente ausente. En 1915, la novela *Los de abajo*, de Mariano Azuela, en donde se observó uno de los primeros usos de la palabra *macho*, mostraba ya un panorama muy sombrío de la Revolución y sus héroes. En 1929, en *La sombra del Caudillo*, Martín Luis Guzmán exponía –en ocasiones de manera muy cruda– las ambiciones, intrigas y traiciones de los dirigentes revolucionarios. Con el transcurso del tiempo, esta crítica se volvió, como hemos visto, cada vez más explícita, tanto de parte de ensayistas como de universitarios y científicos, como Ramos, Caso, Paz, Díaz-Guerrero, al igual que de cuentistas y novelistas de reputación internacional, como Juan Rulfo o Carlos Fuentes.

En 1955, en *Pedro Páramo*, Rulfo trazaba, en un estilo muy faulkneriano, un retrato extraordinariamente sombrío de un cacique en un pueblo[1] fantasmagórico del estado de Jalisco. En 1962, en *La muerte de Artemio Cruz*,[2] Fuentes despojaba al macho de su reputación de hombre valiente y noble para reducirlo a un revolucionario tirano y ambicioso, vil y corrupto. Aún más reciente, en 1989, en *Uno soñaba que era rey*, Enrique Serna hace el retrato irónico de un niño de la calle que sueña con convertirse en un macho; es decir, en un «verdadero hombre», duro y sobre todo «velludo», capaz

entonces de tener relaciones sexuales.[3] Podríamos multiplicar los ejemplos que, a lo largo de la historia mexicana, contradicen la caracterización positiva de los machos, sin embargo, el cine fue el elemento clave para que se impusiera durante tanto tiempo una imagen positiva.

En efecto, el cine mexicano alcanza rápidamente un enorme éxito popular, inventando una región bucólica e idílica repleta de caballeros valerosos y seductores, de charros con la voz de oro: Jalisco. Reinvención regional de la nación, es asimismo reinterpretación del macho revolucionario para los tiempos de paz. En fin, el macho agranda su horizonte al mismo tiempo que su popularidad, sin dejar de ser, en su versión regional, un símbolo de la mexicanidad.

Un símbolo de y esculpido por el nacionalismo que nace en un contexto histórico particular –como pudimos ver en el capítulo 2– pero que tampoco adquiere sentido sino a través de la herencia transmitida por otras figuras heroicas, o juzgadas particularmente representativas de México. En suma, los estereotipos del macho, y en particular los del macho de Jalisco, no solamente nacen en un contexto estereotipado, sino también de otros estereotipos como el chinaco, el charro o el bandido, figuras viriles del hombre a caballo.

Del cine de opereta a la canción, pasando por la herencia ilustre del héroe o de las figuras estereotipadas de la nación, se crea así una tierra de machos que simbolizará el carácter nacional: Jalisco.

El macho en el cine nacional

Como hemos visto, el macho de los corridos o de ciertas novelas de la Revolución,[4] como los relatos de Rafael Muñoz, antes que nada era un *guerrero*, representación en palabras de valores a la vez masculinos y nacionalistas: valeroso, intrépido, patriota, dispuesto al sacrificio; la encarnación masculina del honor y de la nación. El macho de la época de oro del cine mexicano, aunque en ocasiones guarda este aspecto belicoso, sobre todo en las producciones que ponen en escena a la Revolución y sus

combatientes, generalmente se convierte en un producto más sonriente y simpático, seductor al fin, ya sea el *charro cantor* –esos caballeros cantantes de gran corazón y con voz de oro de las comedias rancheras–[5] o el obrero paternalista de los melodramas populares interpretados por Pedro Infante. La fuerza y la vitalidad guerrera comprendían, por supuesto, la virilidad sexual, pero expresarla abiertamente hubiera sido superfluo –sin mencionar los problemas de censura–. De seductor con una cierta prestancia, incluso de modelo patriarcal –representación popular del hombre de honor, viril y dominador, pero también leal y trabajador–, el macho pasa, bajo el efecto a la vez de la revolución sexual de la década de 1970 y de una censura que prohibía las escenas explícitas de amor, a la imagen del conquistador impenitente, una suerte de fantasía masculina vulgar, pretexto, bajo la cubierta de una reputación de mujeriego y de una virilidad sexual que se reivindica sin cesar, para la exhibición de carnes femeninas desnudas y generosas. Sexualidad desbordada del macho que se acompaña siempre de una demarcación del homosexual, que por otra parte sirve con frecuencia en las sexicomedias de las décadas de 1970 a 1990 para hacer valer al primero.

De manera paralela, si bien en la época de oro del cine mexicano en ocasiones tenemos algunos personajes que, sin dejar de ser machos, son negativos –como Fernando Soler en el papel de padre irresponsable, infiel, juerguista y a veces injustamente violento en *La oveja negra* (Ismael Rodríguez, 1949), al contrario de la imagen siempre justificada del *buen macho*–, pocas veces se cuestionan las bases de la dominación masculina, incluso cuando es criticada por su exceso. Aproximadamente hasta los años setenta, la excepción machista sirve en general para confirmar una regla que siempre valora al macho, pero a partir de octubre de 1968 y la violenta represión de las manifestaciones estudiantiles, la crítica se vuelve más sistemática. Así, la hipocresía y la violencia del machismo se denuncian sin concesiones en *El lugar sin límites*, del mexicano Arturo Ripstein (1977) –adaptación exitosa de la novela del chileno José Donoso, publicada en 1965–, y también, aunque con una buena dosis de ironía, en *Mecánica nacional*

(1971), de Luis Alcoriza.

De manera que en el cine nacional podemos distinguir tres tipos de machos:

1. El macho noble y valeroso, incluso simpático.
2. El macho problemático, celoso, alcohólico o violento, a veces malo, incluso muy bruto o hasta un poco idiota.
3. El macho juerguista y conquistador, un poco picaresco.

El primero es característico de la época de oro del cine mexicano, entre 1930 y 1960. Lo encarnan Jorge Negrete o Pedro Infante. El charro cantor de las comedias rancheras, frecuentemente buen cantante y en general simpático. De este tipo también es Pedro Armendáriz como héroe revolucionario, dispuesto a sacrificar la vida por su patria, o un Pedro Infante proletario pero que tiene su orgullo. Un tipo de héroe noble y valeroso, fiel a su palabra, dispuesto a todo para defender su honor o el de una mujer, que no desaparece del todo cuando lo hace la época de oro del cine mexicano, puesto que Vicente Fernández, en los setenta, reproducirá durante más de veinte años la imagen del macho-charro, y también del macho-proletario y el macho-revolucionario.

El macho problemático, malo, brusco y bruto también es de aparición muy temprana: es el bandido sin escrúpulos, como Emilio *el Indio* Fernández en *El Charro negro* (1940) contra el propietario de la hacienda; o el bandido de gran corazón, ya interpretado por Raúl de Anda, por Pedro Armendáriz, Jorge Negrete o Pedro Infante. Es el bruto sin alma, peligroso y a veces atormentado, capaz de las peores acciones contra sus adversarios y contra las mujeres –y esto cuando no posee tendencias homosexuales reprimidas y expiadas por la muerte como en *El lugar sin límites*–. Es el padre irresponsable, tirano y borracho de *La oveja negra*. Y por último, los machos conquistadores y patéticos, magistralmente interpretados por Manolo Fábregas y Héctor Suárez en la provocadora *Mecánica nacional*.

Aun cuando casi todos son seductores,[6] la figura del macho mujeriego encontrará, en un cine inspirado en la picardía mexicana, su más grande

expresión gracias a los papeles de donjuán de comedia, simpático y algo esnob, de Mauricio Garcés, entre los años cincuenta y setenta; por su parte, el cine de *ficheras* o las sexicomedias radicalizarán este rasgo, y harán literalmente populares a sus héroes. *Un macho en la cárcel de mujeres* (1968), *Un macho en el salón de belleza* (1987), *El macho* (1987), comedias interpretadas por Rafael Inclán o por Vicente Fernández, tendrán gran éxito desde 1970 hasta mediados de la década de 1990, gracias a la puesta en escena de jóvenes desnudas que son seducidas por hombres que casi siempre son de origen humilde y de aspecto físico muchas veces ingrato, pero que son «bien machos», ligadores y mujeriegos insaciables que usan al homosexual afeminado para hacerse valer. Es decir, son la revancha del «naco» sobre las otras clases sociales.

Tres tipos de macho que tendrán diferentes oficios y estatus, incluso aunque casi siempre encontremos un charro cantor como héroe de comedia ranchera o un artesano modesto y talachero en las películas de picardía mexicana:

- Macho charro, bandido generoso, pues, o propietario de tierras, como *El Charro Negro* (1940) con Raúl de Anda; *Dos tipos de cuidado* (1952) con Jorge Negrete y Pedro Infante, o también con este último, *Los tres García* (1946) y *El Ametralladora* (1943).
- Macho albañil con Vicente Fernández en *El albañil* (1974).
- Macho escritor o sastre, pero siempre conquistador cuando es interpretado por Mauricio Garcés en *Vidita negra* (1971) o *Modisto de señoras* (1969).
- Macho oficial, soldado e incluso héroe revolucionario, con Pedro Armendáriz en *Así era Pancho Villa* (1957) o *Con Los Dorados de Villa* (1939).
- Macho camionero, con Gonzalo Vega en *El lugar sin límites* (1977).
- Macho ladrón y asesino, con el Indio Fernández en *El Charro Negro* (1940).

- Macho mecánico y ligador, con Rafael Inclán en *El mofles y los mecánicos* (1985) y sus innumerables continuaciones.
- Macho narcotraficante o, al contrario, macho policía, como Mario Almada en *Pistoleros famosos* (1980) o *La mafia de la frontera* (1979).

Sin embargo, el macho de Jalisco, esa imagen del charro cantor del cine de oro es la que seducirá a las masas mexicanas, y además grabará en las memorias una imagen estereotipada y un poco caricaturesca del estado de Jalisco.

El macho en canciones

En 1936, anclado en un escenario campestre, en un relato en el que básicamente se trata de defender el honor mancillado de una joven, en *Allá en el rancho grande*, Fernando de Fuentes mezcla escenas de fiestas, gags y sobre todo canciones interpretadas por un Tito Guizar vestido de charro. El drama revolucionario se borra ante las imágenes de opereta de la comedia ranchera, y el éxito es inmediato. Un cine que popularizará no solo el estilo musical del mismo nombre –la música ranchera– sino las letras que exaltan las virtudes y proezas de los machos, los «verdaderos hombres», los «hombres entre los hombres», y en particular a los *machos de Jalisco*. Al respecto, la película *¡Ay, Jalisco no te rajes!* (1941) es precursora al introducir canciones a la gloria de los habitantes de ese estado, en particular la famosa canción homónima de Ernesto Cortázar y Manuel Esperón, interpretada por un actor no menos célebre, Jorge Negrete, y cuya letra ya evoca todos los atributos que posteriormente serán asociados con frecuencia al estado de Jalisco:

> ¡Ay Jalisco no te rajes!
> Ay Jalisco, Jalisco, Jalisco
> tú tienes tu novia que es Guadalajara;
> muchacha bonita, la perla más rara
> de todo Jalisco es mi Guadalajara.

Y me gusta escuchar los mariachis,
cantar con el alma tus lindas canciones;
oír como suenan esos guitarrones
y echarme un tequila con los valentones.

¡Ay Jalisco no te rajes!
me sale del alma gritar con calor.
Abrir todo el pecho pa echar este grito:
¡Qué lindo es Jalisco, palabra de honor!

Pa mujeres Jalisco es primero,
lo mismo en los Altos que allá en la Cañada;
mujeres muy lindas, que rechulas caras,
así son las hembras en Guadalajara.

En Jalisco se quiere a la buena,
porque es peligroso querer a la mala;
por una morena echar mucha bala
y bajo la luna cantar en Chapala.
¡Ay Jalisco no te rajes!
me sale del alma gritar con calor.
Abrir todo el pecho pa echar este grito:
¡Qué lindo es Jalisco, palabra de honor![7]

Canción a la que bien hace eco esta otra, *Yo soy mexicano*, de los mismos autores, interpretada también por Jorge Negrete en la película *El Peñón de las Ánimas* (1942), de Miguel Zacarías:

Yo soy mexicano, mi tierra es bravía
palabra de macho que no hay otra tierra
más linda y más brava que la tierra mía.

Yo soy mexicano y a orgullo lo tengo
nací despreciando la vida y la muerte

y si echo bravatas, también las sostengo.

Mi orgullo es ser charro valiente y bragado
traer mi sombrero con plata bordado
que nadie me diga que soy rajado.

Correr mi caballo en pelo montado
pero más que todo ser enamorado
yo soy mexicano, muy atravesado.

Yo soy mexicano y por suerte mía
la vida ha querido que por todas partes
se me reconozca por mi valentía.
Yo soy mexicano de nadie me fío
y como Cuauhtémoc cuando estoy sufriendo
antes de rajarme, me aguanto y me río.

Me gusta el sombrero echado de lado
pistola que tenga cacha de venado
fumar en hojita tabaco picado.
Jugar a los gallos saberme afamado
pero más que todo ser enamorado
yo soy mexicano, muy atravesado.[8]

La imagen del charro de Jalisco, valiente y viril, indiferente ante la muerte pero no ante las mujeres, se confunde así con México en general. Una imaginería que se convertirá en tradición, perpetuada desde la década de 1940 hasta nuestros días por cantantes como José Alfredo Jiménez o Vicente Fernández. Charros, pistolas, tequila, mariachis, peleas de gallos, tierras áridas, valentía, virilidad, sombrero de ala ancha y pasión amorosa se resumen así en una palabra que significará también México: *Jalisco*.

«Jalisco es México»: un estado

estereotipado encarna a la nación

El estado de Jalisco es una entidad territorial y política reciente. En efecto, el estado libre y soberano de Xalisco data de 1824, aunque se convirtió en un departamento de 1835 a 1846 antes de volver a ser un estado federal y adoptar la ortografía *Jalisco* en 1846.[9] Los límites actuales del estado son aún más recientes, ya que datan –en grandes líneas– de 1917, época en la que Nayarit se convierte oficialmente en un estado federal independiente de Jalisco.[10] Así, el territorio de este último en la actualidad comprende fragmentos de la antigua Provincia de Nueva Galicia, que bajo la Colonia englobaba además al estado de Nayarit y a la Intendencia de Guadalajara, la que a finales del siglo XVIII reunía los estados de Nayarit, Colima, Jalisco y Aguascalientes.[11] Hablar del Jalisco del siglo XIX o XX, incluso de 1909 –vísperas de la Revolución– y de 2009, es evocar, por consiguiente, estados fundamentalmente diferentes en términos geográficos.

Mientras que para un gran número de franceses París es el símbolo de Francia, el estado de Jalisco, en particular Guadalajara y la región de Los Altos, desde la década de 1940, han sido símbolos de la mexicanidad y de México. Los machos de Jalisco, como lo proclaman películas y canciones, se convierten en arquetipos de la masculinidad.

Apoyados en la etimología de la palabra *estereotipo*, llamamos a los lugares estereotipados –*lugares sólidos*, a la vez estables y codificados desde el punto de vista de la identidad, de la relación y de la historia, cuyo poder simbólico motiva conductas estereotipadas– los *estereotopoï*. Jalisco, Los Altos y Guadalajara lo son en muchos sentidos. Si bien, como señala Juan José Doñan,[12] todavía ignoramos quién decidió exactamente que el estado de Jalisco se convirtiera a la vez en la esencia y el símbolo de la mexicanidad, en detrimento de otras regiones. Cierto número de factores y de estereotipos preexistentes, tanto a escala local como nacional, prepararon esta recuperación y su posterior puesta en escena masiva por parte del cine y de la literatura. En efecto, el estado, la región y la ciudad poseían, y todavía poseen, ciertas ventajas.

La primera concierne a su situación demográfica y su posición tanto geográfica como económica. Guadalajara, fundada en 1532 por Cristóbal de Oñate –llamada así en homenaje al conquistador Nuño Beltrán de Guzmán, originario de la ciudad española del mismo nombre–, es, durante el siglo XX y hasta nuestros días, la segunda ciudad más importante del país, después de la ciudad de México, sin tomar en cuenta la relevancia de su población.[13] Por su parte, la región de Los Altos es, desde la Conquista, famosa por la cría de ganado bovino y por la habilidad ecuestre a la que da lugar esta actividad.[14] La elección de Jalisco como escenario para la puesta en escena de relatos bucólicos, como lo hizo el cine de los cuarenta, no carece de lógica, sobre todo porque Guadalajara, pese a su importancia, ya poseía a principios del siglo XX una reputación de «rancho grande».[15] En el México rural de la primera mitad del siglo XX quizá esto no hubiera sido suficiente para distinguirlo de otros estados, en particular de las entidades vecinas como Guanajuato o incluso del norte de la República, tierra del Centauro del Norte, Pancho Villa. Para que esa diferencia se llevara a cabo, fue necesario algo más.

Por supuesto que el charro, cuya soberbia no tenían los caballeros del norte de la República, es importante, por no decir *esencial*. Pero ese símbolo no pertenecía, y sigue sin pertenecer, por completo al estado de Jalisco.[16] Para que en el imaginario nacional la charrería terminara por relacionarse con esta entidad, se necesitaban otros motivos. Podría haber sido el tequila, pero su producción tampoco es exclusiva de esta zona, puesto que se lo encuentra en estados como Nayarit, Guanajuato o Michoacán. Por otro lado, esta bebida alcohólica estaba lejos de ser popular a principios del siglo XX, fecha en la que aún se prefería, principalmente en el centro y sur del país, el pulque.[17]

Resta el mariachi. Aun cuando este último siempre se relacionó con Jalisco, tampoco es exclusivo de este estado, como lo demuestra el trabajo del antropólogo Jesús Jáuregui, que sitúa la «zona nuclear del mariachi» en el estado de Jalisco –especialmente en el sur– y en Nayarit, Colima y Michoacán.[18] Pero considerados en su conjunto –al punto en que ahora uno llama a otro gracias a la adopción, principalmente, del traje de charro por los

mariachis en los años treinta y cuarenta–[19] mariachi, charro, tequila y Jalisco forman ya una entidad distinta, aunque no muy diferente de la de los estados vecinos.[20]

Otras razones que podrían contribuir a dar al estado de Jalisco un lugar particular en la memoria colectiva de México son de orden histórico, como la Conquista o la Cristiada. No obstante que la situación geográfica y los difíciles combates contra los chichimecas en el siglo XVI bastarían para calificar al estado de Jalisco como el *far west* mexicano, la pacificación del país se muestra aún más compleja en el norte, donde las guerras contra los yaquis persistieron hasta el siglo XX. En cuanto a la guerra civil y religiosa llamada Cristera, que de 1926 a 1929 movilizó a las fuerzas de Plutarco Elías Calles, aunque sin duda alguna fue un elemento determinante que contribuiría a fortalecer en el imaginario nacional la reputación de católica, a la vez rebelde y conservadora de Jalisco, tampoco fue exclusiva de ese estado: Zacatecas, Guanajuato y Michoacán participaron activamente. Por su parte, otras regiones del país tienen en su historia revueltas igual de importantes y decisivas para la nación, como las repetidas declaraciones de independencia de Yucatán y su larga guerra de castas, o la participación activa, de una manera distinta que Jalisco, de otros estados –que para los revolucionarios perjudicaron a la Cristiada– en el proceso de Independencia y luego de Revolución, como Morelos o Hidalgo.

Lo que en verdad es determinante para que el estado de Jalisco encarne literalmente, más que ningún otro, a México, aparte de sus características reales o supuestas, es la inscripción de rasgos y eventos en un contexto histórico dado; en este caso la necesidad de crear, con fines nacionalistas, una región paradigmática de *lo nacional*. Parafraseando a Bertho,[21] podríamos decir que cuando México en su conjunto es considerado salvaje y bronco, Jalisco simplemente aparece en un momento dado de la historia mexicana como *más salvaje* –con la Cristiada en particular, pero también porque es rural, etc.–. Cuando todo el país es supuestamente católico y conservador, el estado de Jalisco aparece de pronto como *más católico* y *más conservador* –

otra vez la Cristiada, pero también su reputación de región *blanca*–. Cuando México busca reivindicarse como un país rural, Jalisco aparece como *más rural*. Aun así, todo esto no hubiera bastado para confundir a Jalisco con México si no hubiera habido una construcción simbólica nacional y nacionalista de esta región. Nacional, puesto que esta imagen sirve para definir y exaltar la mexicanidad, al servicio de los gobiernos posrevolucionarios. Este ir y venir entre lo local y lo nacional fijará a un Jalisco *simbólico* y *estereotipado* en el imaginario colectivo nacional, y el instrumento clave de esta construcción y difusión es el cine de la década de 1940, y antes de este, la consolidación de otros estereotipos asociados en especial a Guadalajara y a Los Altos.

El hombre a caballo: de los estereotipos nacionales a los charros de Jalisco

La imagen del hombre a caballo es, por sí misma, portadora de mitos y leyendas. Así sucede, por ejemplo, con Doroteo Arango, héroe que con el nombre de Pancho Villa se convirtió en el «mexicano más famoso del siglo».[22] Su mito concuerda tanto con la leyenda del bandido social –robando a los ricos lo que daba a los pobres–[23] como con el estereotipo del macho:[24]

> En el pensamiento popular, Villa se adecuaba a una serie de tradiciones e imágenes profundamente arraigadas, algunas de ellas características de todo el país; otras, propias de sus clases bajas. Era la encarnación de la imagen tradicional mexicana del macho: tenía todas las cualidades combativas que el machismo exigía, era valiente, era un luchador de primera, su puntería con la pistola era proverbial y su habilidad como jinete era tan grande que los bardos escribían corridos sobre sus caballos. Su interés por las peleas de gallos y su reputación de mujeriego eran elementos esenciales de esa imagen. También lo era su crueldad, asimismo adecuada al modelo del macho.[25]

Un estereotipo que se construye a fuerza de escritos y de películas durante la época de oro del cine mexicano, con ejemplos como *Con Los Dorados de*

Villa, de Raúl de Anda (1939); *¡Vámonos con Pancho Villa!*, de Fernando de Fuentes (1936), adaptación de la novela de Rafael Muñoz (1931); *Así era Pancho Villa*, de Ismael Rodríguez (1957); o incluso las famosas *Memorias de Pancho Villa*, biografía del revolucionario publicada entre 1936 y 1940 por el escritor Martín Luis Guzmán, antiguo compañero de ruta del revolucionario. Esta imagen es una herencia de otra figura popular, símbolo de resistencia y de revuelta, el *chinaco;* y esto cuando a Villa –lo mismo que a Zapata– no se lo confunde con otro caballero: el charro.[26]

En los tiempos de la Colonia, las Leyes de Indias prohibían a los indígenas y a las castas ir armados con espadas, machetes o armas de fuego, y sobre todo, so pena de recibir «200 latigazos», les prohibían montar a caballo.[27] Ciertamente, a pesar de las repetidas prohibiciones, las excepciones no eran raras. Así es como, desde 1541, para que pudieran participar a su lado en la Guerra del Mixtón –también llamada Rebelión Cazcana, una de las revueltas indígenas más importantes en el occidente del país–, Antonio de Mendoza autorizó a ciertos «indios caciques» a montar a caballo en lo que serían los futuros estados de Jalisco y Zacatecas.[28] Sin contar con las transgresiones a la ley que hicieron que en las regiones más alejadas, mestizos o indígenas se convirtieran en caballeros confirmados, como lo atestiguan desde el siglo XVI ciertos relatos de viajeros que describen sus proezas.[29] Finalmente, por razones económicas muchos hacendados y pequeños propietarios de tierras pidieron autorización para que sus trabajadores –en ocasiones indígenas y más frecuentemente mestizos– montaran.[30]

Así, en el siglo XVIII encontramos caballeros confirmados en todas las castas y clases sociales, de donde progresivamente surgirán tres figuras masculinas que tendrán un impacto singular en la confirmación de los estereotipos relativos a los machos: el bandido, el chinaco –*sans-culotte* de la Independencia y las guerras contra los estadounidenses y los franceses– y finalmente el charro; es decir, el caballero de origen rural, en particular originario de Jalisco, con traje fastuoso, y futuro símbolo de la mexicanidad.

El bandido

El fenómeno del bandolerismo sin duda es anterior a la Conquista, pero fue más adelante cuando se convirtió en un verdadero dolor de cabeza tanto para las autoridades españolas como para las mexicanas. A tal grado que, a mediados del siglo XIX, el diplomático francés Dubois de Saligny señaló que el bandolerismo había pasado al estado de institución; la única que los mexicanos tomaban en serio y que funcionaba con perfecta regularidad.[31] Una vez más, Jalisco fue, desde sus orígenes, una zona propicia para que se desarrollaran estos desafortunados acontecimientos. Incluso antes de la época colonial, los saqueos y las exacciones sobre los territorios vecinos por parte de los indígenas chichimecas que vivían en esas regiones eran proverbiales. Al principio de la Colonia, cuando Los Altos, al noreste de Jalisco, todavía era una zona fronteriza, viajeros y autoridades seguían temiendo el bandolerismo, en especial de los chichimecas. En consecuencia, el robo de ganado supuso un problema constante a los ganaderos instalados en los territorios comprendidos entre Guadalajara, Zacatecas, Lagos, Aguascalientes, San Luis Potosí y Guanajuato.[32]

Estas actividades delictivas aumentaron aún más el caos provocado por los conflictos y el empobrecimiento consecutivo de la población. Pero parece que en particular durante la Intervención francesa (1862-1867), cuando el país apenas salía de las guerras de Reforma para ser ocupado por fuerzas extranjeras, la figura ya omnipresente del bandido se encuentra mezclada de manera más estrecha con la política mexicana, al punto de convertirse poco a poco en parte de los iconos consagrados de la mexicanidad. Muchos bandidos fueron temidos y a la vez admirados, no solo por su habilidad con las armas y la montura sino por su intrepidez y aun por su elegancia, como los Plateados[33] del estado de Morelos.[34] Incluso se los consideraba hábiles seductores o ávidos mujeriegos que para satisfacer su pasión no dudaban en secuestrar a las mujeres más bellas.[35] También fueron vistos como verdaderos patriotas cuando, luchando contra los franceses, los confundieron con los chinacos.

El chinaco

Al reconstituir la etimología del verbo *chingar*,[36] en su *Diccionario del náhuatl en el español de México*, Carlos Montemayor considera dos sustantivos, *chinacate* y *chinaco*,[37] principalmente mediante los ejemplos del «pollo chinacate» o «pollo nacatón», que servían para designar a un ave desplumada al nacer.[38] *Chinacate* proviene, según Robelo, del náhuatl *tzintli* «el culo», y de *nácatl* «carne» –es decir la «carne del culo» o «culo de fuera»–.[39] El término, por extensión, también será empleado para designar al «hombre del pueblo bajo, el leproso, el pelado». Finalmente abreviado, *chinaco* se vuelve sinónimo de «andrajoso» o «desarrapado».[40] Sin embargo, desde mediados del siglo XIX esta abreviación ya poseía otras connotaciones.

En 1872, Eufemio Mendoza, en sus *Apuntes para un catálogo razonado de las palabras mexicanas introducidas al castellano*, califica de *chinaco* a «las partidas de insurgentes [durante la guerra de Independencia] por su desnudez».[41] En otro lado, la edición póstuma de 1899 del *Vocabulario de mexicanismos comprobado* de Joaquín García Icazbalceta, asimila *chinaca* a las «bandas», «gente andrajosa» y «sin uniformes», con el masculino *chinaco* como sinónimo de *chinacate*, término que servía para designar «las heces mismas del pueblo», y era usado por «desprecio a las guerrillas liberales».[42]

Finalmente, en las definiciones más recientes, *chinaco* remite al habitante del campo –«pobre, entonces, andrajoso»–, caracterizado por una vestimenta que se parece a la del moderno charro, que se unió a los insurgentes durante las guerras de Independencia o a los liberales durante la Reforma.[43] Una figura que se confunde con la del bandido.

Bandidos populares y chinacos

En la propaganda oficial, el bandido es el resistente, el soldado improvisado, el irregular, el que adopta las tácticas de guerrilla para luchar contra un enemigo más poderoso. En este sentido, en la prensa imperialista de tiempos

de la Intervención francesa, bajo el reino de un emperador extranjero apoyado por los conservadores, el bandido es el liberal, el chinaco. Una imagen de la que los liberales no siempre renegarán, incluso si en los hechos el compromiso, el patriotismo, el altruismo de los bandidos no son más que –sin ánimo de querer refutar a Hobsbawm– las tapaderas de sus actividades criminales, o peor aún, simples invenciones.[44] Lo anterior no disminuye en ninguna medida el impacto de esta representación sobre la población, sobre todo porque la violencia y la tragedia que acompañan la vida de estos grandes criminales son, por sí mismas, propicias a la fabricación de mitos sobre el «bandido de gran corazón». Porque se trata de una notoriedad pública, tan bien forjada y divulgada por periódicos como *La chinaca*[45] y por novelas y relatos históricos escritos por la élite liberal,[46] pero también y sobre todo por la *vox populi*, principalmente a través de canciones y corridos. Es decir, las «expresiones más genuinas y emblemáticas de la cultura popular campesina y mestiza en México».[47]

Durante la Intervención el bandido es, a veces, un símbolo patriótico, por tanto no pierde sus atributos de *bandido social*, por lo menos en los relatos populares, puesto que la imaginación tiene la virtud de poder reapropiarse y transformar las figuras más oscuras. Se trata, salvo raras excepciones, de una transfiguración gracias a la cual el más cruel de los bandidos se convierte en el rebelde, el vengador, el justiciero a quien endosamos a veces el traje de patriota en tiempos de guerra o de revolución. El bandido se asocia más fácilmente a este ideal de libertad en México cuando los tiempos son represivos. Su valentía y su fuerza son mucho más aclamadas que la respuesta violenta de las autoridades –sobre todo mediante los Rurales, nombre que se le da a la policía rural creada en 1861 durante el Gobierno de Benito Juárez.

A falta de ser completamente cierto, se diseña una vez más la imagen del valeroso. Imagen romántica conforme a la época, pero desprovista de la aristocracia de los protagonistas de Carlyle. El héroe, el bandido de los corridos, es un héroe *popular*. Frente a los peligros y la muerte, responde con valentía y temeridad. A las acciones pérfidas de sus enemigos, opone un

estricto código de honor. A la superioridad numérica y técnica del adversario, la inteligencia, la habilidad y la astucia. Sirva de ejemplo esta letra de una canción de 1894, posteriormente retomada durante la Revolución, dedicada a Heraclio Bernal, famoso bandido que luchó contra las fuerzas armadas del dictador Porfirio Díaz:

> Año de noventa y cuatro
> y puerto de Mazatlán
> por primera vez se canta
> la tragedia de Bernal […].
> Heraclio Bernal decía,
> cuando encontraba un arriero,
> que él no robaba a los pobres,
> antes les daba dinero.[48]

Nada nuevo, aunque para citar una expresión de Pierre Centlivres, así es como se fabrican los héroes.[49] Porque, como en todo relato heroico, encontramos en la mayoría de los corridos y novelas que cantan la memoria de los bandidos este esquema ya definido por Jean-Pierre Albert: una colectividad oprimida o en peligro, de donde surge un personaje imprevisto que reacciona y actúa, con o sin éxito.[50] Este molde funciona también para forjar la leyenda de los grandes mártires de la nación. Ya no nos sorprenderá ver a los bandidos populares –desde la guerra de Intervención hasta la Revolución– servir a la propaganda nacionalista y confundirse con los chinacos y otros *sans-culottes*.

Bandidos y charros

Más sorprendente aún –entre otras cosas por el hecho de su disparidad social– es la confusión entre *bandido* y *charro*. Sin embargo, esta situación de nuevo está íntimamente ligada, como pudimos ver más arriba, a la parte activa que tomarán los antiguos bandidos en las luchas entre facciones

políticas. Asociaciones antinaturales que solo pertenecían a los tiempos de guerra. La pobreza, las desigualdades, la heterogeneidad de la nación en ciernes, el aislamiento tanto geográfico como político de numerosas comunidades, la debilidad del Estado, el abuso de las autoridades, la confiscación ilegal de tierras, el desarrollo de una agricultura intensiva y comercial que favorece a los grandes propietarios y destruye a las comunidades tradicionales y sus redes de solidaridad, el incremento demográfico y la división consecutiva de tierras entre los pequeños campesinos, los desplazamientos de la población que engendran la guerra y las repetidas crisis económicas, las campañas de movilización después de cada conflicto: a lo largo de este siglo agitado, todo –o casi todo– contribuyó a la explosión del bandolerismo y a su recuperación por los poderes políticos y económicos del país, dando lugar a numerosas alianzas entre militares y políticos, políticos y bandidos, militares y bandidos, bandidos y hacendados –pero también entre bandidos y comerciantes, bandidos e industriales, etcétera–.[51] El clima era de violencia y caos. No era raro que los hacendados o los comerciantes contrataran y equiparan bandas de malhechores para espiar, atacar, incluso eliminar a sus competidores.[52] Pero, aun de manera más paradójica, y en numerosas ocasiones los bandidos sirvieron para mantener el orden, en su función de guardaespaldas o protectores de los hacendados,[53] pero también como refuerzo político. Tal fue el caso del gobernador de Jalisco, Ignacio L. Vallarta, que en 1870 liberó reclusos para que lo protegieran,[54] o de los malhechores que en 1874 fueron contratados por los partidos para controlar el buen desarrollo de las elecciones del estado.[55] Pero eso no es todo, los bandidos también fueron, y quizá con más frecuencia, no solo simples mercenarios a sueldo de los caciques, sino policías jurados al servicio de los estados y de la nación.

En efecto, con el fin de prevenir los motines, pero sobre todo de luchar contra el avasallante bandolerismo, el Gobierno de Juárez creó en 1861 –a la manera de los gendarmes en Francia– una policía montada y militarizada: los Rurales. Este cuerpo de Rurales vestidos tipo charro –aunque más sobriamente– y compuestos en su mayoría por antiguos combatientes de las

guerras de Reforma, dieron la bienvenida a los bandidos desde su creación, ya que Juárez había juzgado –después de una larga serie de fracasos– que la mejor forma de luchar contra el bandolerismo consistía en convertir al orden a los factores del desorden. En suma, hacer de los bandidos policías jurados.[56] Así, delincuentes reputados se convirtieron en oficiales airosos, mandando con puño de hierro una tropa de charros.[57]

Pero en el campo de la ficción y de lo imaginario fue más popular la transición del estatus de *charro* al de *bandido*. Este fenómeno aparece muy temprano en la literatura mexicana. El ejemplo tipo es la novela *Astucia, el jefe de los Hermanos de la Hoja o los charros contrabandistas de la Rama*, de Luis G. Inclán.[58] Al contrario de los hechos históricos y de la imagen un poco elitista divulgada por el emperador Maximiliano y por los conservadores, el autor reinventa los rasgos de quien será, unos sesenta años más tarde, el icono de la *mexicanidad*; es decir, un charro mestizo, de origen rural, caballero emérito, valiente y viril, con valores más bien tradicionales –trabajo, familia y patria– a pesar de su compromiso con el contrabando y el bandolerismo. Delincuente de circunstancia empujado a pesar suyo a la ilegalidad, como si se viera obligado por la injusticia que sufre por parte de los representantes del Gobierno que son forzosamente corruptos.

De hecho, ese bandido social de segunda mano está singularmente vinculado a su posición y sus posesiones. Un héroe, pero ávido de reencontrar el orden establecido para poder entregarse al libre comercio. En suma, un conservador. Y ese deseo se realiza, puesto que Astucia encuentra, después de muchas aventuras durante las cuales lava su honor y su nombre, un hogar «como se debe», con una mujer, numerosos hijos, suegros y animales con cuernos; en fin, una familia política extendida sobre la cual ejercer su autoridad patriarcal al tiempo que cultiva su jardín. Por el contrario, la mujer siempre está en el mismo registro: madre o «menos que nada». Con respecto a sus mulateros, el apodo que el héroe les da no necesita comentarios: «mis perros». Un punto, por lo menos, que no retomará el cine posrevolucionario más populista. La trama es típica y con el tiempo llegará a tener mucho éxito,

pero la ironía no debe ocultar el hecho de que Inclán es uno de los primeros en establecer lo que después será un canon de la época de oro del cine mexicano, con actores de la talla de Jorge Negrete o de Pedro Infante; es decir, un charro macho, positivo pero desclasificado, o proscrito, o deshonrado, que a su pesar se convierte en bandolero, y que a fuerza de valentía y a punta de pistola recupera su honor o el de su novia –o de alguien cercano–, y se casa.

Todavía en la literatura, pero esta vez en la prosa de un escritor liberal cercano a Juárez, Ignacio M. Altamirano, aparece, al contrario, la imagen de un bandido charro cínico y cruel, singularmente patibulario y agresivo, cuyos rasgos anuncian los que tradicionalmente se atribuirá a los machos malos de las películas de la época de oro del cine mexicano de la década de 1940. El Zarco, forajido de una obra epónima escrita en 1885 y publicada en 1901, opuesto por completo al verdadero héroe de esta novela de aventuras, Nicolás –un herrero de origen indígena pero cultivado, honesto y trabajador[59]–, es un hombre joven y guapo de tez clara, pero de un blanco que Altamirano califica en la versión original de «impuro».[60] Bandido intrépido, hábil caballero, también es un «haragán por naturaleza», de «organización grosera y sensual», celoso, amargado y envidioso, que del amor solo conoce el estupro,[61] y esto cuando no desea apasionadamente a la mujer de su prójimo.[62]

Hombre a caballo, encarnación novelesca del jefe de un grupo de la década de 1860, los Plateados,[63] Altamirano lo describe como alguien vestido a la moda de los bandidos elegantes, pero también como el más perfecto charro:

> El jinete estaba vestido como los bandidos de esa época, y como nuestros *charros,* los más *charros* de hoy. Llevaba chaqueta de paño obscuro con bordados de plata, calzonera con doble hilera de *chapetones* de plata, unidos por cadenillas y agujetas del mismo metal; cubríase con un sombrero de lana obscura, de alas grandes y tendidas, y que tenían tanto encima como debajo de ellas una ancha y espesa cinta de galón de plata bordada con estrellas de oro; rodeaba la copa redonda y achatada una doble toquilla de plata, sobre la cual caían a cada lado dos chapetas también de plata, en forma de bulas rematando en anillos de oro. Llevaba, además de la bufanda de lana con que se cubría el rostro, una camisa también de lana debajo del chaleco, y en el cinturón un par de pistolas de

> empuñadura de marfil, en sus fundas de charol negro bordadas de plata. Sobre el cinturón se ataba una *canana,* doble cinta de cuero a guisa de cartuchera y rellena de cartuchos de rifle, y sobre la silla un machete de empuñadura de plata metido en su vaina, bordada de lo mismo. La silla que montaba estaba bordada profusamente de plata; la cabeza grande era una masa de ese metal, lo mismo que la teja y los estribos, y el freno del caballo estaba lleno de chapetas, de estrellas y de figuras caprichosas. Sobre el vaquerillo negro, de hermoso pelo de chivo, y pendiente de la silla, colgaba un mosquete, en su funda también bordada, y tras de la teja veíase amarrada una gran capa de hule. Y por dondequiera, plata: en los bordados de la silla, en los arzones, en las tapafundas, en las chaparreras de piel de tigre que colgaban de la cabeza de la silla, en las espuelas, en todo. Era mucha plata aquella, y se veía patente el esfuerzo para prodigarla por donde quiera. Era una ostentación insolente, cínica, sin gusto. La luz de la luna hacía brillar todo este conjunto y daba al jinete el aspecto de un extraño fantasma con una especie de armadura de plata; algo como un picador de plaza de toros o como un abigarrado centurión de Semana Santa. [...] Aquel hombre era el Zarco, el famoso bandido cuyo renombre había llenado de terror toda la comarca.[64]

El Zarco, bandido charro, charro bandido, pero también bandido combatiente junto a las tropas liberales de Benito Juárez y, por tanto, chinaco.[65] El tema y sus protagonistas se convirtieron en clásicos, un monumento a la mexicanidad, pero volveremos a esto. El punto importante aquí es que, desde 1861, la figura del charro roza peligrosamente con la imagen del bandido, cuando no se confunde con la del chinaco y, más tarde, con la del revolucionario.

El charro

El mosaico cultural mexicano se encuentra, poco a poco, reducido a tipos que rápidamente se convierten en estereotipos bajo el efecto de la propaganda nacionalista. Esta caracterización-simplificación-generalización progresiva que parece una homogenización, sin duda facilita el ejercicio del poder. Notemos también que estos tipos acompañan a la constitución de una nación que difícilmente se libera del orden colonial y de sus prejuicios sociorraciales;

que estos estereotipos reinterpretan esta jerarquía, en lugar de romper radicalmente con ella; que finalmente permiten que el Estado encuentre interlocutores, al tiempo que les asigna un lugar y una función en el seno de un nuevo orden nacional. De estos estereotipos múltiples y sucesivos, poco a poco se distingue una figura con más fuerza y precisión: el charro. Una vez más, habrá que buscar la lógica de esta denominación en el orden cultural, político y económico.

El hábito hace al charro: orígenes y caracterización

Desde sus orígenes, el traje de charro es –tan solo por su corte ajustado y por el gran sombrero– comparable con el del chinaco. Pero a diferencia de este último, el charro proviene de una clase más bien media. Por lo menos es lo que Luis G. Inclán afirma en 1865, en el prólogo de *Astucia, el jefe de los Hermanos de la Hoja o los charros contrabandistas de la Rama*.[66] Pero si Luis G. Inclán, escritor y charro de su estado,[67] define al charro como un granjero de clase media, incluso como un pequeño terrateniente, como lo hace el historiador José María Muriá,[68] constatamos sin problema –sobre todo gracias a los testimonios tanto escritos como iconográficos de esa época– que desde mediados del siglo XIX esta figura es reivindicada tanto por la élite del campo como por la de las grandes ciudades.

Por ejemplo, una de las litografías de Nebel, publicada en 1840, representa a un hacendado a caballo,[69] en donde la vestimenta se caracteriza por la extrema riqueza de sus ornamentos. De hecho, este mismo traje lo usarán los miembros del partido conservador para dar la bienvenida al emperador austríaco Maximiliano a su llegada a México.[70] Por su parte –deseoso de mostrar cuánto se mexicanizaba–, este último se encargará de popularizarlo y de enriquecerlo.[71]

En suma, como subraya José María Muriá, sin caracterizar exclusivamente a los terratenientes ricos, en el siglo XIX este traje –reivindicado en la década de 1930 como el símbolo de la mexicanidad– difícilmente podían adquirirlo o

fabricarlo los más pobres, indígenas y mestizos, mientras que su versión más simple seguía siendo accesible a los pequeños explotadores españoles o criollos.[72]

Según la historiadora Guillermina Sánchez Hernández, estos adornos y otros añadidos excesivos de piezas de plata o de bordado sobre los trajes podrían explicar –así como los orígenes rurales– la adopción de la palabra *charro* en el México de principios del siglo XVIII –utilizado en la misma época como sinónimo de *payo* para designar a los provincianos ricos con gustos poco refinados.[73]

En España, donde la palabra encuentra sus fuentes, *charro* tenía por supuesto los mismos orígenes campesinos, puesto que se empleaba para designar a un aldeano o campesino de la región de Salamanca, pero también podía tener una connotación peyorativa para calificar a una persona rústica o describir un objeto de mal gusto.[74] Regionalismo salamantino y peyorativo del otro lado del Atlántico, el término *charro* tendrá una bella carrera nacionalista, al punto de que se convertirá, a través del *charro de Jalisco*, en uno de los principales símbolos de la mexicanidad.

El charro de Jalisco

Traje, origen rural, mexicanidad: la figura del hombre mexicano a caballo está estrechamente ligada a un estado en particular: Jalisco. Aparte de que tradicionalmente se considera una de las tierras de origen del charro, junto con el estado de Hidalgo, la región de Los Lagos de Jalisco, al noreste de Guadalajara, históricamente es una zona importante de cría de ganado que desde el siglo XVI se caracteriza por las importantes exportaciones de bovinos hacia las minas de oro y plata, principalmente de Zacatecas, y entre los siglos XVIII y XIX por los animales de montura –mulas y caballos, indispensables para el transporte y el cuidado de ganado– hacia los otros estados.[75]

A esto se puede añadir que en el siglo XVIII, debido a la crisis de grandes terratenientes, un proceso de *rancherización* –es decir, de atomización de las

tierras en la región de Los Altos– creó una clase de pequeños explotadores obligados a participar activamente en la cría y el cuidado de ganado.[76] Por otro lado, esta misma región comprende, incluso ahora, una población poco mestiza. Los españoles se habían enfrentado desde los primeros años de la conquista a una encarnizada resistencia de los indígenas –que después se sublevaron repetidamente contra los conquistadores–, y la región de Los Altos se convirtió en una base importante tanto para la defensa como para la conquista de los territorios circundantes. Zona fronteriza, en este sentido fue objeto de una colonización pionera organizada a lo largo de las vías que llevan principalmente hacia las minas de Zacatecas, alrededor de bloques defensivos poblados esencialmente de inmigrantes españoles que tenían que asumir las funciones a la vez de campesinos y de soldados.[77] Finalmente, la voluntad de conservar la tierra evitando dividirla favorece la constitución de familias patriarcales y extendidas, al tiempo que perpetúa la endogamia practicada en el aislamiento de las primeras comunidades de pioneros.[78]

Así, a finales del siglo XVIII nace la figura del charro: figura masculina, granjero o incluso hacendado, criollo o mestizo,[79] se distingue rápidamente por su habilidad a caballo y el cuidado que da a su traje. Representante del orden, también, cuando desde 1861 Benito Juárez crea, como lo hemos mencionado, un cuerpo de Rurales vestido a la manera charra. Esta policía montada estaba encargada tanto de mantener el orden en las zonas rurales como de prevenir las revueltas de campesinos.

En Jalisco, estos cuerpos ya existían en los hechos desde hacía cierto tiempo, pues los hacendados fueron autorizados oficialmente por el gobernador Anastasio Parrodi para armarse y protegerse, por sus propios medios, de los bandidos que infestaban la región. Esta política reorganizaba, ya desde 1856, las famosas Acordadas,[80] policía montada encargada, como en 1710, de proteger las vías de comunicación de los repetidos ataques de los salteadores de grandes caminos.[81] Oficialmente porque, como subraya Jaime Olveda, los terratenientes acomodados ya poseían desde tiempo atrás su propia guardia[82] equipada y a veces incluso ricamente ataviada de un traje de charro que podía ser casi idéntico al de sus amos, como lo atestiguan las

ilustraciones de Karl Nebel.[83] Un traje mucho más lujoso que el de los Rurales en general, si bien la elegancia de los charros siguió caracterizando a sus dirigentes, como fue el caso de Francisco M. Ramírez, uno de los más importantes, y una vez más, originario del estado de Jalisco.

En efecto, desde 1887 y hasta finales del porfiriato, el jefe de los Rurales fue Francisco M. Ramírez, nativo de San Miguel el Alto, pequeño pueblo de la región de Los Altos. Muy apreciado en los medios cercanos al dictador, tiene la reputación de ser un caballero fino, cortés, siempre elegante en su traje engastado en plata. Al grado de que el periódico *El Demócrata Mexicano* lo presentará como el tipo ideal del «charro nacional».[84] A pesar de la popularidad de su jefe, no es menos cierto que los Rurales del dictador Porfirio Díaz difunden –para terminar oficialmente con el bandolerismo– el terror entre todos, al punto de ser execrados por los campesinos. Exceso que quizá pertenece a la naturaleza misma de los Rurales.

Bandidos transformados en policías jurados,[85] «lobos» –parafraseando a Frédéric Saumade– convertidos en «perros guardianes del latifundismo mexicano»,[86] combaten encarnizadamente a los revolucionarios de 1910 a 1911 y, después de la restauración, de 1913 a 1914. De hecho, en 1914 su jefe no es otro que el gran teórico de la charrería, el aristócrata y conservador Rincón Gallardo, marqués de Guadalupe, duque de Regla, efímero dirigente de la Secretaría de Agricultura y Colonización durante la restauración contrarrevolucionaria del dictador Huerta (1913-1914), como atestigua la fotografía del fondo Casasola titulada *Cuerpo de rurales al mando de Carlos Rincón Gallardo*.[87] Curiosa paradoja puesto que la reivindicación de la figura de Zapata para los charros actuales no explica por completo la diferencia entre los charros de abolengo y los más modestos. Los orígenes, las diferencias raciales, sociales, culturales y políticas, incluso de imagen eran tales que, aun en el siglo XX, el charro debería haberse distinguido claramente del chinaco y del revolucionario. Sin embargo, desde el siglo XIX podemos notar cierto número de confusiones tanto desde el punto de vista estético como de fondo, resultado de las recuperaciones, los usos políticos e

ideológicos, y en particular nacionalistas del chinaco y del bandido, pero también de la transgresión e inversión –por pragmática y justificada que sea cuando se trata, por ejemplo, de terminar con el desorden, de convertir al bandido en Rural– de los valores originalmente vinculados a estas figuras. No obstante, dichas confusiones no nos harán olvidar los puntos comunes y originales que surgen de estas confrontaciones.

Para comenzar, el caballo, cuya animalidad hará eco de la violencia de sus caballeros, sean chinacos, charros o bandidos. Arma eficaz, instrumento ideal para atravesar y trabajar en los grandes espacios mexicanos, símbolo ambivalente tanto del poder como de la libertad y de la rebelión. Hombres a caballo, hombres, al fin, a quienes debido a las circunstancias, el nacionalismo y su propaganda reclaman. Encarnaciones de la mexicanidad y también estereotipos de la masculinidad. Figuras nacidas de otro siglo en el que las características van a influenciar a otro estereotipo que surge a principios del siglo XX: el macho. Pero el éxito del charro de Jalisco nace también por su asociación con otro icono, esta vez femenino: la china. El charro y la china, una pareja que gozará de extraordinaria popularidad en el teatro y el cine.

El charro de Jalisco y la china poblana

Al igual que para la tauromaquia, también existe una estética de la charrería que tendrá influencia en la popularización y el posterior éxito del charro. Asimismo, hay una puesta en escena de lo político a la que contribuyó en gran medida la imagen del charro. Recordemos la adopción del traje de charro por parte de los Rurales y posteriormente por el emperador Maximiliano. Agreguemos que para las celebraciones del Centenario de la Independencia en 1910, los contingentes de charros se pavoneaban frente al dictador Porfirio Díaz.[88] Señalemos que en 1921 más de 150 caballeros vestidos de charro desfilaron para otro centenario, esta vez el del logro de la Independencia, mientras que una orquesta ataviada del mismo modo estuvo encargada de tocar la serenata a los diplomáticos extranjeros. Notemos,

finalmente, que luego de la presentación de Ana Pávlova, el Departamento de Cultura Física de la Secretaría de Educación impuso la enseñanza de las danzas populares mexicanas en las escuelas. A partir de ahí, miles de niños de toda la República bailaron en celebraciones oficiales o deportivas, en los estadios y en las plazas, el jarabe tapatío,[89] vestidos de charros los muchachos y de china las muchachas.[90] Todavía en 1921, el Gobierno del general Obregón ofreció subvenciones a los teatros que proponían obras o revistas inspiradas en temas mexicanos.[91] Entre 1921 y 1922, Vasconcelos financió un vitral de Roberto Montenegro para decorar el antiguo convento de San Pedro y San Pablo. ¿Su título? *El jarabe tapatío*. Por último, en 1921, la Asociación Nacional de Charros fue homologada como Asociación Deportiva Nacionalista.

Las quejas del historiador porfirista Alfredo B. Cuéllar, que en 1928 evocaba con nostalgia los desfiles charros de la época del porfiriato,[92] no están totalmente fundadas: los años veinte, lejos de marcar la decadencia de los charros, anuncian su renacimiento. Pero el amor al uniforme y a las tradiciones, a pesar de tener una reputación manchada por los Rurales y por las posturas frecuentemente conservadoras y antirrevolucionarias de los charros, explica solo de manera parcial esta omnipresencia. El activismo político y económico de los charros acomodados –los charros de abolengo– constituye la cara oculta y poco estudiada de esta popularidad.

Gracias a importantes inversiones privadas, en 1920 se construyeron lienzos charros, verdaderas arenas en donde se practica la charrería en el seno de las ciudades. Ramón Cosío González –presidente de la Asociación Nacional de Charros de 1921 a 1922, luego en 1924 y en 1925– fue dirigente de la Confederación Nacional de Organizaciones Ganaderas de 1936 a 1941 y de 1954 a 1956.[93] Finalmente, en 1993 los encuentros entre los numerosos contactos hechos por políticos y empresarios o ganaderos adinerados de las primeras asociaciones charras permitieron la divulgación de la charrería como deporte nacional, y la consecutiva creación de la Federación Nacional de Charros.[94] En resumen, el charro se impuso en la escena política mucho

antes de que su imagen dominara las grandes producciones cinematográficas de 1930 a 1940, sobre todo porque rápidamente se lo asoció a la también popular figura de la china.

Esta última aparece a inicios del siglo XIX y pronto se erige como el prototipo de la mestiza de origen popular, soltera e independiente, juzgada con frecuencia como mujer de moral ligera.[95] El término *chino*, que probablemente provenga del quechua, sirvió en el siglo XVI para designar a las mujeres de origen indígena; posteriormente, en la terminología de castas, a la descendencia de una indígena con un negro, y a finales del siglo XVIII, en lengua popular equivalía a *mulato*.[96] En cuanto al traje, nada parece probar que haya sido exclusivo de la región de Puebla, pero la representación hecha por Nebel en 1834 de las poblanas «chinas» parece haber sido decisiva para la atribución de ese calificativo.[97] Con frecuencia asociada en el siglo XIX a los chinacos o al lépero en las novelas realistas y las pinturas de género –aun si en 1899 Joaquín García Icazbalceta encuentra esta asimilación abusiva y la distingue del segundo por su higiene y su belleza–,[98] logra poco a poco encarnar el estereotipo de la mexicana de origen mestizo.

Enaguas, larga falda coloreada, blusa decorada y escotada, mantilla sobre los hombros –traje que Payno, desde 1843, no dudará en calificar de nacional–[99] caracterizaron a una china que ejecuta danzas no menos populares como el fandango, los sones jarochos o los jarabes. Así es como podemos ver a una china rodeada de chinacos que bailan un fandango en una litografía de 1855 de Casimiro Castro y J. Campillo, en *México y sus alrededores*.[100] Pero esta figura popular también es, poco a poco, asociada a un charro, como lo atestigua una escultura que data de mediados del siglo XIX, *El jarabe*, de Cristino Ramírez.[101] Por lo menos en lo que concierne a la construcción del imaginario, puesto que la china parece haber desaparecido del vocabulario cotidiano a partir de la segunda mitad de ese siglo, como lamenta Joaquín García Icazbalceta aunque señala que los figurines y otras esculturas artesanales que representan las danzas populares siguen poniéndola en escena en 1899.[102]

Y precisamente gracias a la escena renace la china, cuando en 1919 un industrial mexicano invita a la bailarina rusa Ana Pávlova a crear una fantasía a partir de las danzas tradicionales mexicanas. Para esto, Pávlova se viste con un traje de poblana y se acompaña de una pareja ataviada de charro para interpretar una danza originaria de Guadalajara –el famoso *jarabe tapatío* que, gracias a la propaganda, adquiere una dimensión nacional.

Así formada, la pareja *china-charro de Jalisco* se convierte en el cine en una fórmula de éxito hasta el punto de ser, desde entonces, inseparables en el imaginario nacionalista y popular. Pero si la china gana notoriedad, también pierde lo que en sus orígenes la distinguía a los ojos de sus contemporáneos del siglo XIX: independencia, y una libertad no desprovista de sensualidad, para transformarse en fiel acompañante de un charro patriota, viril y dominador, encarnación tanto del macho[103] como de un ideal racial y, en ocasiones, racista.

El estereotipo del jalisciense o la encarnación del ideal racial

> …en la época colonial se manipulaba la identidad racial: se compraban actas de nacimiento para que los hijos fuesen clasificados como criollos [...] Con la Independencia se abandonaron las definiciones y resguardos legales de las castas: se liberaron los esclavos y se prohibió el tributo indígena, así como las clasificaciones raciales en actas bautismales. Sin embargo, la manipulación de la identidad racial continuó, más que nada en la lucha por la posición social. Solo así podemos entender por qué Porfirio Díaz se polveaba la cara de blanco, y la exagerada preferencia del rico y del político moreno por la esposa blanca.
>
> CLAUDIO LOMNITZ, *Modernidad indiana.*

«Las razas aborígenes eran un obstáculo para la civilización», afirmó a finales del siglo XIX el geógrafo Alfonso Luis Velasco.[104] En el mismo orden de ideas, Mateo Castellanos declaró que México sería treinta veces más rico y más

fuerte si estuviera habitado, en lugar de por indígenas, por 11 millones de inmigrantes europeos.[105] Por su parte, Bulnes atribuyó la debilidad de la nación mexicana a la inferioridad de los indígenas.[106] Carlos Díaz Dufóo y Genaro Raygosa, dos miembros del gabinete del dictador Porfirio Díaz, calificaron de «raza degenerada» y de «nulidad intelectual» a la población indígena.[107] En 1895, un periodista deploraba el exceso de brazo y la falta de cabeza, y afirmó que los cerebros europeos serían mejores para promover el desarrollo industrial.[108] En 1907 otro periódico declaró que 5 millones de argentinos valían más que 11 millones de mexicanos, solo por su ascendencia europea.[109]

Por desgracia, el racismo característico del pensamiento de los Científicos y del Gobierno de Díaz no se limita a simples declaraciones o consideraciones pseudocientíficas. Golpeadas por el ostracismo, cuando no fueron masacradas por las fuerzas armadas mexicanas, como los yaquis, las comunidades indígenas estuvieron sometidas a repetidas tentativas de mestizaje, acompañadas también de una «diferenciación de género que permitió –como bien señala Evelyne Sánchez-Guillermo– a las élites político-intelectuales mexicanas desarrollar un discurso mestizófilo con el propósito de forjar un mexicano no indio».[110]

En efecto, desde la Independencia se lleva a cabo una política migratoria centrada en el «blanqueamiento»[111] del país, principalmente por medio del establecimiento de las colonias rurales. A la segregación, a las Dos Repúblicas preconizadas por Las Casas –política de separación espacial entre indígenas y españoles, cuyos límites serán demostrados por el mestizaje– sigue una política de integración que responde tanto a las consideraciones económicas –la explotación de tierras y de riquezas propiedad de los indígenas– como a una ideología nacionalista y racista –es decir, la lucha por el «blanqueamiento» en contra de la supuesta inferioridad de los indígenas.

En 1847, la invasión estadounidense y el levantamiento consecutivo de las poblaciones indígenas en contra de las autoridades mexicanas, así como la pérdida de una gran parte del norte del territorio en beneficio de los vencedores, reforzó en las élites en el poder la idea de que el indígena, a

diferencia del mestizo, no posee sentimientos nacionalistas.[112] Así es como desde 1848 se votó un decreto fechado el 19 de julio, con el fin de fijar definitivamente los objetivos y las condiciones de una colonización militar en la frontera,[113] que preveía, para sus efectivos armados, una población civil compuesta de mexicanos pobres del centro del país, de nacionales expatriados por el tratado Guadalupe Hidalgo y de inmigrantes europeos.[114] Como ofrecía a los extranjeros condiciones de instalación más favorables, fueron enviados agentes a Europa, particularmente a Francia, para promover y preparar la llegada de los candidatos a la inmigración. La falta de organización, de fondos y de garantías para los colonos hizo fracasar parcialmente este ambicioso proyecto, al grado de que en 1858 solo la mitad de las 19 colonias previstas en verdad existían.[115] Ello no impidió que los colonos franceses, en su mayoría buscadores de oro, huyeran a California y se instalaran, con el acuerdo del Gobierno mexicano, en el norte del país. Incluso ciertos aventureros colaboraron con las fuerzas armadas mexicanas antes de volverse contra ellas.[116] A pesar de estos inicios poco alentadores, en 1856 los liberales persiguieron este esfuerzo de pacificación y de «blanqueamiento» de la frontera norte para crear una colonia italiana «modelo» en las regiones rebeldes.[117] Política que posteriormente reforzó el dictador Porfirio Díaz, francófilo declarado a pesar de su participación heroica contra la Intervención francesa.

En efecto, la idea de orden y progreso –inspirada tanto en el positivismo como en el darwinismo social– que sostiene gran parte del edificio porfiriano, implica la voluntad de modernizar y civilizar un mundo rural al que se considera retrógada –en especial debido a su población mayoritariamente indígena–. De este modo, en 1906 el ingeniero Roberto Gayol no duda en afirmar, en *Dos problemas de vital importancia para México: la colonización y el desarrollo de la irrigación*, que la solución a los problemas de la tierra se daría con la aportación de «gente trabajadora y enérgica [...], porque [ahora] no hay quien la trabaje con vigor e inteligencia». Es decir, por la implementación de una política migratoria que atrajera «el elemento europeo

que por su vigorosa mentalidad, su robusta constitución física, y sus hábitos de trabajo y economía es capaz de impulsar el progreso de los países nuevos y llevarlo al punto de lo que es ejemplo vivo la república Norteamericana».[118]

No obstante, para muchos pensadores porfirianos influidos por Justo Sierra, no solo se trata de colonizar las tierras, sino los espíritus y los cuerpos, mediante una política que, a mediano plazo, favorezca el mestizaje de los indígenas con las poblaciones extranjeras, consideradas mejores tanto racial como culturalmente. Se trata, pues, de mejorar la nación y la civilización mexicana:

> Nos falta devolver la vida a la tierra, la madre de las razas fuertes que han sabido fecundarla [...]; nos falta [...] atraer al inmigrante de sangre europea que es el único con el que hemos de procurar el cruzamiento de nuestros grupos indígenas, si no queremos pasar del medio de civilización, en que nuestra nacionalidad ha crecido, a otro medio inferior, lo que no sería una evolución, sino una regresión.[119]

Una política migratoria que responde tanto a una ideología religiosa como racial y económica, que idealiza a los empresarios de orígenes católicos y europeos, y también a las clases medias y altas. Es decir, para el campo, esos rancheros,[120] agricultores y sobre todo ganaderos, «portadores de la antorcha del progreso rural para el campo mexicano»[121], entre 1854 y 1910 pasaron de 15 000 a 48 000, lo que en parte podría explicar la presencia del charro en la iconografía porfirista.[122]

La Revolución no introduce cambios sustanciales en este sentido. A pesar del nacionalismo y la xenofobia de numerosos discursos oficiales, la inmigración no cesa. Obregón, por ejemplo, retoma por su cuenta la ideología liberal de fines del siglo XIX para deplorar desde 1920 la falta de habitantes que sufre México,[123] e insiste en que su Gobierno recibiría con agrado a los «buenos inmigrantes».[124] Oficialmente no se trata de tomar en cuenta la «raza» de los recién llegados, pero en los hechos es diferente. Las investigaciones de Lawrence Douglas Taylor Hansen muestran que tanto durante el porfiriato como en la Revolución, las autoridades mexicanas tienen una marcada deferencia por los inmigrantes de origen europeo. La Oficina de

Colonización, creada en 1921, propone a los inmigrantes una ayuda material y financiera; la Secretaría de Agricultura y de Fomento y el Departamento de Trabajo aconsejan atraer a tierras mexicanas unos miles de obreros y campesinos europeos que buscan emigrar a Estados Unidos.[125] En cuanto a los otros… el racismo que sufrieron los inmigrantes de origen chino en los estados del norte del país provocó, con el impulso de la Liga Pro-Raza, de los Comités Antichinos y de ciertos diputados y senadores revolucionarios, no solo la expulsión de los nacionales chinos en el estado de Sinaloa en 1931, sino la masacre de varias comunidades asiáticas desde 1911.[126] Este racismo fue fomentado desde las más altas instancias nacionales, como lo prueba una enmienda al tratado de 1899, aprobada en 1921 por Obregón, que pretendía limitar la inmigración entre los dos países, así como las declaraciones sinofóbicas de Calles –primero como gobernador de Sonora, luego como presidente de México.[127]

Los negros, los indígenas y otras personas «de color» también fueron tratados como indeseables por el Gobierno de Obregón.[128] La Secretaría de Agricultura y Fomento publicó varios comunicados en los que se declaraba que la llegada de colonos de «raza inferior» debía evitarse –Calles, a cargo de la Secretaría de Gobernación, declaraba que este tipo de inmigración, lejos de «mejorar la raza» complicaría un poco más el problema étnico «de suyo grave».[129]

Pero eso no es todo. En diciembre de 1923 Obregón prohíbe la inmigración procedente de la India, «debido a sus hábitos y costumbres inmorales».[130] En febrero de 1925, la Secretaría de Gobernación rechazó la entrada de casi un millar de familias afroamericanas; Gustavo Durón González, vocero de Calles sobre estas cuestiones, declaró: «No teniendo nosotros [los mexicanos] el problema del negro es torpe formarlo artificialmente. Su mezcla con nuestro indio da, por otra parte, un producto a todas luces inferior»;[131] al mismo tiempo manifestó que prefería a los inmigrantes franceses, italianos o portugueses, más susceptibles, según él, de integrarse, que a mormones y menonitas.[132]

En otras palabras: se implementó toda una política de control sobre los

cuerpos –una «biopolítica», por citar a Foucault– que, de la inmigración a la educación física, aspiraba al «mejoramiento de la raza», como se registró el 5 de febrero de 1933 en un periódico de nombre evocador: *Renovación*.[133] El ideal siguió siendo el mismo que fue expresado por el mundo grecorromano en su *mens sana in corpore sano*. Ideal también enunciado por los Científicos porfiristas y perpetuado por la Revolución. Ideal de charros, que es ya de por sí un ideal masculino, como dice Saumade en su estudio antropológico sobre la charrería, que son los principales partisanos de un «buen mestizaje», entendido como blanco y europeo, e incluso en esa coyuntura, como norteamericano.[134]

Esta obsesión por «mejorar» la raza fue promovida activamente por un sector del ámbito médico, como ilustra la creación, en 1931, de la Sociedad Eugenésica Mexicana para el Mejoramiento de la Raza –calificada por Ezequiel Maldonado y Concepción Álvarez de «impulsar la eugenesia negativa y positiva a fin de frenar el proceso de degeneración de la raza mexicana, por medio del emblanquecimiento y desindianización de la población para alcanzar el progreso social»–.[135] Un ideal esencialmente masculino, puesto que el país, si bien necesita mujeres «sanas», sobre todo reclama «hombres fuertes, decididos y valientes».[136]

En efecto, en la mujer indígena, y en general mexicana, se reconoce cierta constancia en el trabajo, pero sobre todo una abnegación[137] que la confunde con un elemento pasivo, incapaz de transmitir las taras –alcoholismo, pereza, etcétera– que pensadores y políticos de entonces con frecuencia atribuyen a los indígenas. Estas características hacen de ella «un perfecto receptáculo para recibir y transmitir las cualidades de los colonos europeos o de los mestizos, en todo caso mejores esposos que los indígenas».[138]

De ahí la conclusión del antropólogo Guillermo Bonfil Batalla: «ser mestizo es no ser indio»;[139] un «buen mestizaje» pensado como fruto de las cualidades propiamente masculinas, y que no deja de evocar, de manera más o menos inconsciente, otro mestizaje más traumatizante: el del encuentro del conquistador y de la indígena. Una vez más se articula una lógica racial y

racista alrededor de una oposición entre grupos *donadores*, blancos, masculinos y católicos, y *receptores*, femeninos e indígenas; entre un agente activo masculino y un principio pasivo femenino. De manera que si el charro de Jalisco encarna un ideal *nacional*, probablemente no se trate de una casualidad.

Desde 1901, en *Memorandum acerca del estado de Jalisco y especialmente de su capital Guadalajara*, remitido por el Gobierno del estado a los delegados de la Segunda Conferencia Internacional Americana, el historiador Alberto Santoscoy, citando a su contemporáneo el doctor Salvador Garciadiego, describía en términos elogiosos a los habitantes de Guadalajara, subrayando en varias ocasiones el valor y el aspecto viril de los hombres, pero también la relativa ausencia de habitantes de origen africano e indígena:

> La población de Guadalajara está compuesta de dos razas: mestiza y europea. Hay uno que otro indígena, y rarísimos de mezcla de negra y europea, mulatos, cuarterones, etc.; no se encuentran como en otras ciudades del país, saltatrás, zambos,[140] etc. El tipo es esbelto, bien desarrollado, de buena estatura, ágil de movimientos, presentando variedades de los temperamentos sanguíneo, nervioso y linfático. La fisonomía es inteligente y algún tanto severa. Los hombres son de carácter altivo, decidores y propensos a la riña, sufridos en el trabajo, resignados en la desgracia, humildes y muy fieles cuando son tratados con dulzura o afecto, y altaneros hasta rayar en ofensivos y agrestes cuando se les zahiere; impasibles ante el peligro, serenos en la contienda y generosos con el débil; firmes en sus resoluciones y afrontando cualquier sufrimiento antes de revelar un secreto o desistir de una empresa de honor; hospitalarios y desprendidos, capaces de ceder sus viviendas y alimentos a los desgraciados; vehementes en sus afectos, sagaces, fecundos en ardides y recursos oportunos para salir airosos de un lance; algo llanos en su trato, buenos amigos y enemigos terribles; quisquillosos, irascibles, fácilmente impresionables y obrando siempre a impulsos del sentimiento, sin temer los resultados ni meditar los inconvenientes; presentando las dotes características y bien acentuadas de las razas meridionales; dedicados al trabajo, aunque no muy activos en él; apasionados por los placeres, entusiastas admiradores de la forma, ávidos de novedades y afectos a lo maravilloso: tales son, en resumen, los rasgos morales del pueblo, que no desmienten en las demás clases, aunque velados por las conveniencias

> sociales y la educación. Las mujeres poseen cualidades bellísimas: púdicas, pacientes, hacendosas, madres heroicas, buenas hijas, esposas excelentes; caritativas y compasivas, afectuosas sin zalamería, activas en el trabajo, muy afectas a las prácticas religiosas y sufridas en la desgracia; orientales en sus afectos, sacrifican todo al sentimiento, mas sin olvidar jamás una traición.[141]

«Lo mejor de las dos razas»,[142] como podría haber concluido Ezequiel Chávez en la misma época, o más tarde Vasconcelos. Salvo que aquí se trata del mestizo, del europeo y del indígena. Y del criollo. Los indígenas y los descendientes de negros e indígenas, como el zambo, o de negros y blancos, como el mulato, eran desdeñados. En suma, como afirma Vasconcelos en *El desastre*, de 1938, en Jalisco la raza es más pura: «Jalisco es, en realidad, la más lograda provincia de México. La raza es allá más pura que, por ejemplo, en Puebla. El tipo es alto y gallardo, de origen andaluz; las mujeres, de ojos negros, cintura flexible y tez clara, llena de suavidad, seducen por la finura de los rasgos y el andar suelto y garboso».[143]

Ideal que con frecuencia tienen de ellos mismos, incluso en nuestros días, los habitantes de Jalisco y, en particular, los tapatíos o los alteños[144] –todo comentario sobre los habitantes de Guadalajara o de Los Altos está casi sistemáticamente puntuado de reflexiones sobre la blancura, grandeza o claridad de los ojos de su población–, pero que no corresponde exactamente con la realidad. De hecho, como señala Odile Hoffmann:

> Ciertos clichés persisten pero no corresponden a las evidencias históricas. [...] Como ya lo dijimos, la población negra estuvo al inicio presente en el conjunto del territorio nacional, y ciertas regiones tradicionalmente catalogadas de «blancas» o «criollas», como Jalisco o el norte del país, contaron con la presencia de una importante población negra en el siglo XVII [...], desaparecida hoy en día y, en efecto, «diluida» por el mestizaje.[145]

Una supuesta pureza de la raza en el estado de Jalisco, que se reflejará en el cine por la imagen que se dará de sus habitantes, encarnados en su mayoría por actores de tez más bien clara, incluso directamente presentados como blancos, como en la película de 1944 de Fernando Méndez, *El Criollo. Un*

caballero de Jalisco, en donde un capitán llamado *el Criollo* regresa a Jalisco para vengar el asesinato de sus padres a manos del rico propietario que les robó sus tierras. Finalmente, no todas las regiones de Jalisco representarán a este estado, tanto en el cine como en el imaginario nacional, sino solo Guadalajara y Los Altos.[146]

El estado de Jalisco en el cine nacional

Las novelas de la Revolución dieron fama nacional al estado de Jalisco, pero fue principalmente el cine, y en particular las primeras películas exitosas que pusieron en escena a los charros, las que crearon un México charro, una suerte de Arcadia rural o de patria imaginaria que tiene como «capital sentimental» a Jalisco.[147]

Desde sus orígenes, el cine confunde México con Jalisco, y en particular con sus charros. Menos de un año después de la invención del cinematógrafo, Gabriel Veyre y Claude Bon Bernard[148] parten hacia México como operadores de los hermanos Lumière para proyectar las películas de los cineastas radicados en Lyon y filmar documentales en el país: en la ciudad de México y también en Guadalajara, donde aparecen las primeras imágenes filmadas de charros.[149] En esta ciudad, los cortometrajes de unos treinta segundos, *El amansador, Baño de caballos, Danza mexicana, Elección de yuntas, Lanzamiento de un caballo, Lanzamiento de un novillo, Un manganeo* y *Pelea de gallos*[150] se proyectan juntos el 12 de noviembre de 1896 en lo que hoy es el Museo Regional, con el título de *Lanzadores y jineteadores de Atequiza*, nombre de la hacienda cercana a la ciudad en donde se filmaron las escenas de charrería. Un éxito, si creemos en los comentarios de los periódicos regionales de la época, que elogian sus «magníficos cuadros de costumbres campestres».[151] El coqueteo de los charros con el cine prácticamente nace con este.

Por su parte, el éxito de los Teatros de Revista en las décadas de 1910 y 1920, revistas donde alternaban teatro, danza, música, etcétera populariza el

estereotipo femenino de la china poblana,[152] acompañada de un charro, ahora el de Jalisco, para bailar juntos el *Jarabe tapatío*. Charro y china que volvemos a encontrar en *¡Ay Jalisco, no te rajes!* (1941), de Joselito Rodríguez. Vagamente inspirado en una obra de 1938, de Aurelio Robles Castillo –futuro director de *Ametralladora* (1943)–, cuenta las aventuras del célebre bandido de Jalisco, Rodolfo Álvarez del Castillo, *el Remington*. Durante la Cristiada en la región de Los Altos,[153] la película de Rodríguez adquiere tal éxito que literalmente impondrá al estado en la escena nacional y se hablará de «jaliscazo».[154]

Aunque le haya precedido *Jalisco nunca pierde* (1937) –retomado en 1974 por el *Charro de Huentitán*, Vicente Fernández–, parece que fue sobre todo después de *¡Ay Jalisco, no te rajes!* cuando las películas que llevan al menos el nombre del estado o de su capital aparecen con una asombrosa regularidad en la producción mexicana. Solo por citar las de la década de 1940: *El Zorro de Jalisco* (1941), adaptación local de la historia del célebre justiciero enmascarado; *¡Así se quiere en Jalisco!* (1942); *Guadalajara* (1943), con Pedro Armendáriz; *El Criollo. Un caballero de Jalisco* (1944), guiño a *Jalisco nunca pierde*, con Jorge Negrete; *Hasta que perdió Jalisco* (1945); una de las primeras películas sobre la Cristiada,[155] *Sucedió en Jalisco* o *Los cristeros*, y del mismo director, Raúl de Anda, *Guadalajara pues* (1946); la comedia *Una gitana en Jalisco* (1947), y de la misma fecha, *El tigre de Jalisco*; *La feria de Jalisco*, de 1948, y del mismo año *En Los Altos de Jalisco*, con Tito Guízar como charro; otra vez con Jorge Negrete, las aventuras en España de un cantante originario de Jalisco: *Jalisco canta en Sevilla* (1949); finalmente, *Yo también soy de Jalisco*, de 1950, con el famoso cantante de música ranchera, Luis Aguilar. Paralelamente a este *boom*, se crean en el estado compañías cinematográficas, muchas de efímera existencia, como Guadalajara Films S.A., en 1941, y Jalisco Films S.A., en 1943.[156]

Aunque es un regionalismo, en lo que concierne a la época de oro del cine mexicano se trata de un cine «nacional», representado por actores que,

aunque encarnan a tapatíos, no son originarios de Jalisco –salvo la actriz y cantante Lucha Reyes–. Jorge Negrete es de Guanajuato. Pedro Armendáriz nació en la ciudad de México, de padre mexicano y madre estadounidense, y vivió parte de su infancia en Texas. Luis Aguilar es de Hermosillo, Sonora. Pedro Infante, de Sinaloa. Gloria Marín, que en *¡Ay Jalisco no te rajes!* interpreta a una bella tapatía, en nuestros días sería el enemigo jurado de todo habitante de Jalisco, es decir, una *chilanga* originaria de la ciudad de México. Lo mismo sucede con los directores: Emilio *el Indio* Fernández es de Coahuila y Raúl de Anda, de la ciudad de México. De hecho, habrá que esperar hasta la década de 1970 para que un actor mediocre, pero famoso *charro cantor* de la región, Vicente Fernández, *el Charro de Huentitán*, pequeña ciudad situada cerca de Guadalajara, interpretara los papeles principales de los pálidos pero populares *remakes* de sus predecesores, incluso películas campiranas y cómicas que de original solo tienen el nombre, tales como *El macho* (1987) o *La ley del monte* (1974).

De este modo, si «Jalisco es México», como afirma un eslogan de la Secretaría de Turismo del Estado de Jalisco, en gran medida lo es gracias al cine de la época de oro; a guionistas, compositores, autores, actores y directores que, en general, no son de esa región. De hecho, no todo el estado se convierte en encarnación de la mexicanidad. El cine nacional lo redujo[157] a algunas entidades geográficas transformadas en símbolos: la ciudad balnearia de Chapala –por el nombre del lago, lugar de vacaciones cantado por Tin-Tan, y sobre todo por el macho–; Guadalajara, capital del estado, y su zona metropolitana –en particular Zapopan y Tlaquepaque, incluidas administrativamente en la región centro de Jalisco–; las regiones de Los Altos Sur y Norte, con ciudades como San Juan de los Lagos[158] y Atotonilco el Alto, que aunque conocido como La Puerta de Los Altos, por razones administrativas pertenece a la región de la Ciénega. En fin, de Guadalajara a la región de Los Altos es principalmente la punta este la que en la década de 1940 se erige símbolo de la mexicanidad, de Jalisco, en detrimento de otras zonas geográficas del estado, y en especial de la costa y del suroeste, no

obstante que de ahí proviene la música de mariachi omnipresente en la comedia ranchera.[159] Y esto cuando las películas no se sitúan en el Bajío, inmensa región formada por valles y mesetas que atraviesan los estados de Guanajuato, Querétaro y Michoacán, así como una parte de Los Altos Sur de Jalisco.

Desde el punto de vista simbólico, Guadalajara, famosa por su belleza al grado de conocérsela como la Perla Tapatía, en las filmaciones y carteles de las películas fue reducida –y aún lo es– a una construcción que data de 1541: la catedral de la Asunción de María Santísima, de altas agujas neogóticas con mosaico amarillo dominando el centro de la ciudad. Otro símbolo es el intrépido caballero, de gran corazón y espuelas de oro o plata, charro imaginario de Los Altos de Jalisco. Acompañado de su fiel montura, armado de pistolas, calzado con botas y cubierto con magnífico sombrero se desplaza de cantina en cantina entre botellas de tequila y guitarras, entre muebles rústicos y caballerizas en las magníficas haciendas, o canta al son de los mariachis ante ventanas enrejadas, frente a bellas prometidas vestidas de china en pueblos de cartón piedra, o incluso a caballo por los caminos de terracería, de un palenque a un lienzo charro, en medio de cactus y en particular de agaves –la variedad azul, que sirve para producir tequila, en sí misma es un símbolo. Lugares bucólicos e idílicos en donde se reconcilian, según Enrique Serna, en el seno de una misma figura, la del charro cantor –bandido simpático que interpreta canciones populares vestido como patrón de hacienda–, dos clases sociales separadas por la Revolución.[160] Un «regionalismo nacional» que al haber sido «catalizado alrededor del estado tapatío» llega, según Marina Díaz López, a «concentrar en su esencia todas las características» deseadas por ambos sexos, de tal manera que «los hombres sean valerosos, fieles a su palabra, y las mujeres bellas, sumisas y discretas».[161]

NOTAS

[1]Federico Campbell señala que Rulfo no utiliza nunca la palabra *cacique* para describir en *Pedro Páramo* al padre tirano buscado por el héroe de esta novela; véase *La ficción de la memoria. Juan Rulfo ante la crítica*, México, UNAM–Era, 2003, p. 15. Sin embargo, el

mismo Rulfo definió así a esta figura paterna en una entrevista inédita en un periódico argentino: «Pedro Páramo es un cacique», en Juan Rulfo, «Pedro Páramo, cacique», *Letras Libres*, núm. 24, diciembre de 2000, p. 68 [póstuma].

[2]Carlos Fuentes, *La muerte de Artemio Cruz*, México, Alfaguara, 2004.

[3]Enrique Serna, *Uno soñaba que era rey*, México, Planeta, 2005.

[4]Este término cubre un período muy largo: empleado desde la década de 1930, comprende a precursores como Azuela, así como producciones más tardías, como *Gringo viejo* (1985) de Carlos Fuentes. Una expresión que engloba, a pesar de su nombre, novelas y cuentos que a veces serán muy críticos contra la Revolución, el nacionalismo, o el macho.

[5]Género cinematográfico caracterizado por películas de comedia, incluso de comedia dramática, filmadas en escenarios campestres y folklóricos adornados de canciones que pertenecen a la música ranchera, que también sirve para designar una pequeña explotación agraria, un rancho, un pueblo de provincia –música reconocible por sus orquestaciones de mariachi sobre las que generalmente canta con sus trémolos y una voz profunda, un cantante o una cantante vestidos de charros.

[6]Recordaremos el personaje de Alberto, interpretado por Jorge Negrete, que en *El fanfarrón* (1938) de Fernando Rivero, colecciona pistolas pero también las fotos y los aretes de sus conquistas.

[7]Jorge Negrete, *¡Ay Jalisco no te rajes!*, letra y música de Manuel Esperón y Ernesto Cortázar, en la película *¡Ay Jalisco, no te rajes!*, Producciones Rodríguez Hermanos, 1941.

[8]Jorge Negrete, *Yo soy mexicano,* película *El Peñón de las Ánimas*, letra y música de Manuel Esperón y Ernesto Cortázar, Producciones Grovas, 1942.

[9]José María Muriá, «De Nueva Galicia a Jalisco», *Revista Internacional de Ciencias Sociales y Humanidades, SOTIAM*, Universidad Autónoma de Tamaulipas, 2006, p. 46.

[10]«Grandes líneas», porque las pequeñas modificaciones fueron aportadas posteriormente, además del conflicto territorial que todavía enfrentan Jalisco y Colima.

[11]Hirineo Martínez Barragán, *Los límites territoriales en el occidente de México,* 2002; Muriá, «De Nueva Galicia a Jalisco».

[12]Juan José Doñan, «Por mi raza hablará Jorge Negrete», *Artes de México: Charrería*, núm. 50, México, 2000, p. 67.

[13]Gustavo Garza, «Evolución de las ciudades mexicanas en el siglo XX», *Notas. Revista de información y análisis*, núm. 19, México, INEGI, 2002, pp. 7-16.

[14]Andrés Fábregas, *La formación histórica de una región: los Altos de Jalisco*, México, Ediciones de la Casa Chata, 1986, pp. 79-82.

[15]Robin William Hale Hardy, *Viajes por el interior de México en 1825, 1826, 1827 y 1828.* Citado por Jesús Jáuregui, *El Mariachi. Símbolo musical de México*, México, INAH, 2007, p. 114.

[16]Véase a este respecto la obra de Frédéric Saumade, *Maçalt. Les transformations mexicaines des jeux taurins*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2008, pp. 27-28.

[17]Bebida alcoholizada, tradicional del centro del país, más dulce y azucarada que el tequila. Se elabora a partir del agave o del maguey pulquero (*agave salmiana*). Jesús Méndez Reyes, «De crudas y moralidad: campañas antialcohólicas en los gobiernos de la postrevolución (1916-1931)», México, UNAM, 2004.

[18]Jesús Jáuregui, *El Mariachi…*, pp. 212-215.

[19]*Ibidem*, pp. 99-121.

[20]Por ejemplo, Guanajuato, que comparte con Jalisco otra región también simbólica: el Bajío.

[21]Catherine Bertho, «L›invention de la Bretagne», *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 35, núm. 1, 1980, p. 45.

[22]Carlos Monsiváis*, Imágenes de la tradición viva*, México, UNAM-FCE, 2006, p. 302.

[23]Friedrich Katz, *Pancho Villa*, t. 1, México, Era, 1998, p. 277.

[24]Y esto aún cuando Doroteo Arango, su verdadero nombre, en realidad era abstemio. Friedrich Katz, *Pancho Villa*, t. 2, México, Era, 2000, p. 11.

[25]Friedrich Katz, *Pancho Villa*, t. 1, México, Era, 1998, p. 277.

[26]Frédéric Saumade, *Maçalt…,* p. 25.

[27]Arnaud Exbalin, «El control policiaco de la plebe urbana: una utopía de las Luces en América. Los casos de México y Guatemala durante el siglo XVIII», *VIII Congreso Centroamericano de Historia*, julio de 2006.

[28]José María Muriá, «Orígenes de la charrería», *Estudios sobre tauromaquias y juegos taurinos*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2005.

[29]Véase a este respecto los relatos de viaje del monje Alonso Ponce, realizados hacia 1580 y que testifican ya la gran habilidad de los caballeros indígenas y mestizos. *Idem*.

[30] *Idem*.

[31] Dabove, Juan Pablo, «El bandido y su legado maldito en la fundación de la nación-estado: *Zárate* de Eduardo Blanco», *Estudios. Revista de Investigaciones Literarias y Culturales*, núm. 26-27, Caracas, Universidad Simón Bolívar, 2005-2006.

[32]Marion Mas, *Les bandits de Jalisco pendant l›intervention française au Mexique entre 1861 et 1867*, dir. Luc Capdevila, Université de Haute Bretagne (Rennes II), 2005, p. 35.

[33]«De plata» o «cubiertos de plata», en referencia a los ornamentos que cubrían sus trajes y sus monturas.

[34]Jaime Olveda, *Con el Jesús en la boca. Los bandidos de Los Altos de Jalisco,* México, Universidad de Guadalajara, 2003, p. 63.

[35]*Idem*.

[36]Término polisémico extremadamente utilizado en México. Cfr. Octavio Paz, *El laberinto de la soledad. Postdata. Vuelta a El laberinto de la soledad.* México, FCE, 1998, p. 86.

[37]Catalogados originalmente por Féliz Ramos i Duarte en 1895 y por Cecilio Robelo en 1904, en el *Diccionario de mejicanismos* y el *Diccionario de Aztequismos* respectivamente.

[38]«[…] el que desde su nacimiento está desplumado» Carlos Montemayor, «Notas sobre nahuatlismos», *La Jornada,* 3 octubre de 2007.

[39]«Robelo explica que a ‹los pollos chinacates, por estar desplumados en el anca, se les ve la carne del culo, y por esto los llaman también *culo de fuera*›.» *Idem*.

[40]Vicente Quirarte, «Del pueblo para el pueblo: dos actuaciones literarias del guerrillero», en Margarita Moreno-Bonett y Ma. del Refugio González (coords.), *La génesis de los derechos humanos en México*, México, UNAM, p. 465.

[41]Carlos Montemayor, «Notas sobre nahuatlismos»...

[42]«[…] por desprecio a las guerrillas liberales o gavillas de gente de toda broza, no uniformada […] lo mismo que chinacate, y más usado. Todavía se aplican estos nombres a individuos de la misma hez del pueblo». *Idem*. Los conflictos entre liberales y conservadores, constantes durante todo el siglo, terminarán entre 1857 y 1861 en una terrible guerra civil: la Guerra de Reforma. Los mismos liberales lucharán contra los franceses durante la expedición de 1862-1867.

[43]Fernando Lara Luis, «Diccionario breve de mexicanismos», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, vol. 50, núm. 1, enero-junio de 2002, p. 235.

[44]El historiador Jaime Olveda, en una obra sobre los bandidos de Jalisco, se muestra muy crítico respecto del concepto de *bandido social* defendido por Hobsbawm, llegando incluso a afirmar que ese calificativo no puede aplicarse a ninguno de los numerosos bandidos que causaron estragos en el siglo xix en la región de Los Altos. Olveda, *Con el Jesús en la boca…,* p. 10.

[45]Revista liberal creada en 1862.

[46]Siguiendo el ejemplo de Riva Palacio.

[47]Catherine Héau y Gilberto Giménez, «La representación social de la violencia en la trova popular mexicana», *Revista mexicana de sociología*, UNAM, núm. 4, octubre-diciembre de 2004, p. 628.

[48]Citado por Vicente T. Mendoza, *El romance español y el corrido mexicano*, México, UNAM, 1997 [1939], pp. 442–443.

[49]Pierre Centlivres, Daniel Fabre y Françoise Zonabend (coords.), *La fabrique des héros*, París, Maison des Sciences de l›Homme, 1999.

[50]*Ibidem*, pp. 11-32.

[51]Jaime Olveda *Con el Jesús en la boca…*, pp. 11, 15-24, 70.

[52] *Ibidem*, pp. 132-133.

[53]*Idem*.

[54]*Ibidem*, p. 131.

[55]*Ibidem*, p. 135.

[56]*Ibidem*, pp. 65-66.

[57]*Ibidem*, pp. 86-87.

[58]Luis G. Inclán, *Astucia, el jefe de los Hermanos de la Hoja o los charros contrabandistas de la Rama*, t. 1, México, FCE, 2005.

[59]Al referirse a Nicolás, el narrador precisa: «Se conocía que era un indio, pero no un indio abyecto y servil, sino un hombre culto, ennoblecido por el trabajo y que tenía la conciencia de su fuerza y de su valer». Ignacio M. Altamirano, *El Zarco*, México, Porrúa, 2003 [1901], p. 14.

[60]«Él era joven, no tenía mala figura: su color blanco impuro, sus ojos de ese color azul claro que el vulgo llama *zarco*, sus cabellos de un rubio pálido y su cuerpo esbelto y vigoroso, le daban una apariencia ventajosa, pero su ceño adusto, su lenguaje agresivo y brutal, su risa aguda y forzada tal vez le había hecho poco simpático a las mujeres». *Ibidem*, pp. 32-33.

[61]*Ibidem*, pp. 31-33.

[62]«Aquellas muchachas que según su posición amaban al rico, al dependiente o al jornalero, le inspiraban un deseo insensato de arrebatarlas y de mancharlas». *Ibidem*, p. 32.

[63]Célebre grupo de bandoleros así llamados porque sus trajes estaban bordados de plata.

[64]*Ibidem*, pp. 21-22.

[65]*Ibidem*, p. 61-62.

[66]Luis G. Inclán, *Astucia...*, p. 12.

[67]José Francisco Coello Ugalde, «Luis G. Inclán, cronista y empresario taurino», en *Estudios sobre tauromaquias y juegos taurinos*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2005.

[68]José María Muriá, «Orígenes de la charrería»…

[69]*El hacendado y su mayordomo*, litografía reproducida por Enrique Florescano, *Imágenes de la patria*, México, Taurus, 2005, p. 168.

[70] *Ibidem*, p. 176.

[71]Erika Pani, «El proyecto de estado de Maximiliano a través de la vida cortesana y del ceremonial público», *Historia mexicana*, México, El Colegio de México, vol. XLV, núm. 2, octubre-diciembre de 1995, p. 442.

[72]José María Muriá, «Orígenes de la charrería»... Sobre la vestimenta, ver Cristina Palomar Verea, *El orden discursivo de género en Los Altos de Jalisco,* México, Universidad de Guadalajara, 2005, pp. 304-308, y Guillermina Sánchez Hernández, *La charrería en México*, México, INAH–Secretaría de Cultura de Jalisco, 1993, p. 47-63. Esto es todavía verdadero para los trajes que se utilizan en la charrería actual, como testifican las descripciones y las investigaciones del antropólogo Frédéric Saumade, *Maçalt…*, pp. 24-25, 33-36.

[73]Citado por Cristina Palomar Verea, *El orden discursivo…* p. 304.

[74]*Ibidem*. Para la etimología de la palabra, véase también José María Muriá, «Orígenes de la charrería»..., p. 66.

[75]Véase al respecto los comentarios del historiador Ramón María Serrera Contreras citados por José María Muriá, *ibidem*, p. 64.

[76]Cristina Palomar Verea, *El orden discursivo…*, p. 102.

[77]*Ibidem*, pp. 88-100.

[78]*Ibidem*, p. 94; Matthew Butler, «Cristeros y agraristas en Jalisco: una nueva aportación a la historiografía cristera», *Historia mexicana*, México, El Colegio de México, vol. LII, núm. 2, octubre-diciembre de 2002.

[79]Guillermina Sánchez Hernández, *La charrería en México...*, p. 25.

[80]Jaime Olveda, *Con el Jesús en la boca…*, p. 64.

[81]Jorge Ignacio Rubio Mañé, *El virreinato,* t. 1, México, FCE, 1983, p. 78.

[82]Jaime Olveda, *Con el Jesús en la boca…*, pp. 64-65.

[83]Como en *El hacendado y su mayordomo…*

[84]*Ibidem*, p. 69.

[85]*Ibidem*, pp. 65-66.

[86]Frédéric Saumade, *Maçalt...*, p. 38.

[87]Fotografía reproducida en Rosa Casanova y Adriana Konzevik (coords.), *Luces sobre México*, México, INAH, 2006, p. 36.

[88]Véase a este respecto la propaganda oficial reproducida por Enrique Florescano, *Imágenes de la patria...*, p. 238, en donde vemos, bajo el título *Recuerdo del centenario 1910*, a un charro a galope blandiendo la bandera mexicana.

[89]Danza popular cuyos danzantes son un hombre vestido de charro y una mujer de china. *Tapatío* es el nombre que se le da a los habitantes de Guadalajara.

[90]Enrique Florescano, *Imágenes de la patria...*, pp. 315-316.

[91]*Idem*.

[92]Enrique Florescano (coord.), *Mitos mexicanos*, México, Taurus, 1996, pp. 243-244.

[93]Confederación Nacional de Organizaciones Ganaderas. [26/I/2008] http://www.cnog.com.mx/ y Asociación Nacional de Charros, A.C. [26/I/2008] http://www.nacionaldecharros.com/

[94]Véase a este respecto el lujoso documento producido por el gobierno del estado de Aguascalientes: *El deporte nacional en Aguascalientes y la villa charra Profr. J. Refugio Esparza Reyes. [15/II/2008] www.aguascalientes.gob.mx/oficina/admon98_04/otras_charreria.pdf*

[95]Enrique Florescano, *Imágenes de la patria*…, p. 171. Véase también la descripción de la china, por Joaquín García Icazbalceta, *Vocabulario de mexicanismos: comprobado con ejemplos y comparado con los de otros países hispanoamericanos*, 1899.

[96]María del Carmen Vázquez Mantecón, «La china mexicana mejor conocida como china poblana», *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, núm. 77, México, UNAM, 2000, p. 146.

[97]*Ibidem*, pp. 129-130.

[98]Joaquín García Icazbalceta, *Vocabulario de mexicanismos...*

[99]María del Carmen Vázquez Mantecón, «La china mexicana mejor conocida como china poblana»..., p. 126.

[100]Enrique Florescano, *Imágenes de la patria*, México, Taurus, 2005, p. 173.

[101]*Ibidem*, p. 177.

[102]«Actualmente solo se ve ese tipo en estampas, o en figurillas de cera, trapo o barro. Suele aparecer en la escena cuando se trata de ejecutar bailes nacionales; pero con indispensables adiciones en el traje». Joaquín García Icazbalceta, *Vocabulario de mexicanismos...* Véase también María del Carmen Vázquez Mantecón, «La china mexicana mejor conocida como china poblana»..., p. 140.

[103]En efecto, la china poblana aparece como la mujer idealizada del charro, con quien parece danzar un eterno *jarabe tapatío*, pero es, como señala María del Carmen Vázquez Mantecón, un papel secundario en tanto que es una «mera acompañante del prototipo de la masculinidad mexicana, viril y cumplidora». *Ibidem*, p. 142.

[104]Citado por Enrique Florescano, *Imágenes de la patria,* México, Taurus, 2005, p. 251. Geógrafo, abogado y escritor, Alfonso Luis Velasco publicó entre 1889 y 1898 cuestiones relacionadas con más de veinte estados del país. Véase *Geografía y estadística de la República Mexicana. Cronología de la estadística en México (1521-2003)*, México, INEGI, en www.inegi.gob.mx/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/integracion/especial [consultada: 10/III/2008].

[105]Enrique Florescano, *idem*.

[106]*Idem*.

[107]*Idem*.

[108]Enrique Florescano, *Etnia, Estado y nación*, México, Taurus, 2002, pp. 319-320.

[109]*Ibidem*, p. 320.

[110]Evelyne Sánchez-Guillermo, «Nacionalismo y racismo en el México decimonónico. Nuevos enfoques, nuevos resultados», *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, núm. 7, 2007.

[111]El término es de Evelyne Sánchez-Guillermo, *idem*.

[112]*Idem*.

[113]Rufus Kay Wyllis, *Los franceses en Sonora (1850-1854),* México, Porrúa, 1971, p. 9.

[114]*Idem*.

[115]*Ibidem*, pp. 10-11.

[116]*Ibidem*, pp. 25-51.

[117]Evelyne Sánchez-Guillermo, «Nacionalismo y racismo...».

[118]Roberto Gayol citado por Anaid Citlalli Reyes Kipp, *Un arroz negro entre los blancos. Etnicidad, tierra y poder en Chipilo, Puebla*, tesis en Antropología Cultural (Robert Dennis Shadow Denoma, dir.), Puebla, Universidad de las Américas, 2005.

[119]Justo Sierra citado en Laura Luz Suárez y López-Guazo, *Eugenesia y racismo en México,* México, UNAM, 2005, p. 89.

[120]El término *ranchero* puede designar tanto a un campesino como al propietario de un rancho.

[121]Robert Shadow y María J. Rodríguez-Shadow citados por Anaid Citlalli Reyes Kipp, *Un arroz negro...*

[122]Alan Knight, citado por Anaid Citlalli Reyes Kipp, *ibidem*.

[123]Lawrence Taylor Hansen, «Las migraciones menonitas al norte de México entre 1922 y 1940», *Migraciones internacionales*, vol. 1, núm. 3, enero-junio de 2005.

[124]*Idem*.

[125]*Idem*.

[126]Evelyne Sánchez-Guillermo, «Nacionalismo y racismo...».

[127]Lawrence Taylor Hansen, «Las migraciones menonitas...», p. 16.

[128]*Idem*.

[129]Declaración tomada del periódico *El Universal*, 23 de mayo de 1922. Citada en Lawrence Taylor Hansen, *ibidem*.

[130]*Idem*.

[131]*Ibidem,* p. 17.

[132]*Idem*.

[133]Citado por Miguel Lisboa Guillén, «"Mejorar la raza": cuerpo y deporte en el Chiapas de la Revolución Mexicana (1910-1940)», *Revista Relaciones*, núm. 105, vol. XXVII, 2006.

[134]Frédéric Saumade, *Maçalt. Les Transformations mexicaines des jeux taurins,* Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2008, p. 65.

[135]Ezequiel Maldonado y Concepción Álvarez, «La criminalidad en el México de los años treinta», *Tiempo y escritura. Revista electrónica,* núm. 9, UAM, julio de 2007.

[136]Extracto del principal órgano del sindicato de trabajadores del estado de Chiapas, el periódico *Crisol*, del 10 de diciembre de 1937. Citado en Miguel Lisboa Guillén, «"Mejorar la raza"...».

[137]Evelyne Sánchez-Guillermo, «Nacionalismo y racismo...».

[138]*Idem*.

[139]*Idem*.

[140]Saltatrás: nacido de la unión entre un *tercerón* y un mulato; el *tercerón* era fruto de una relación entre *blanco(a)* y *mulata(o)*. Zambo: hijo de negro e indígena.

[141]Alberto Santoscoy, *Memorandum acerca del estado de Jalisco y especialmente de su capital Guadalajara*, Guadalajara, José Yguiniz, 1901, pp. 35-36.

[142]Las caracterizaciones tanto del criollo como del mestizo superior de Ezequiel Chávez son muy cercanas a esta descripción.

[143]Citado por Juan José Doñan, «Por mi raza hablará Jorge Negrete», *Artes de México: Charrería*, núm. 50, México, 2000, p. 67.

[144]Los primeros son los habitantes de Guadalajara; los segundos, de la región de Los Altos, al este del estado.

[145]Odile Hoffmann, *México negro: ¿eslabón perdido o veta por explorar? Los estudios afromexicanistas hoy,* Asociación Latinoamericana de Población, 2008, p. 7.

[146]Es el caso de Los Altos, una región en la que la mezcla de razas fue menos importante que sobre la costa y la inmigración española más importante. Cristina Palomar Verea, *El orden discursivo de género en Los Altos de Jalisco,* México, Universidad de Guadalajara, 2005, pp. 88 y 103.

[147]Juan José Doñan, «Por mi raza hablará Jorge Negrete», *Artes de México: Charrería*, núm. 50, México, 2000, pp. 66-67.

[148]Parte de la colección de Gabriel Veyre puede ser consultada en internet: http://www.gabrielveyre-collection.org/salle_01/

[149]Aurelio de los Reyes, *Los orígenes del cine en México (1896-1900)*, México, FCE, 1983, pp.

153-154.

[150]Sobre la introducción del cine en México, véase la obra de Aurelio de los Reyes, *Los orígenes del cine en México*, así como Jacques Rittaud-Hutinet, *Le cinéma des origines: les frères Lumière et leurs opérateurs*, París, Champ Vallon, 1985, pp. 125-131. Además de los comentarios de Veyre sobre sus experiencias en México, pueden verse fotografías extraídas de los cortometrajes que filmó en Guadalajara.

[151]Citado por Guillermo Vaidovitz, «Reseña de la producción de cine en Jalisco durante la época muda», *Comunicación y Sociedad*, Universidad de Guadalajara, núm. 4-5, 1989, p. 121.

[152]Ricardo Pérez Montfort, «Un nacionalismo sin nación aparente (la fabricación de lo 'típico' mexicano 1920-1950)», *Política y Cultura,* México, UAM–Xochimilco, núm. 12, 1999, pp. 177-193.

[153]Eduardo de la Vega Alfaro, «La cruz y la canana (la rebelión cristera en el cine mexicano)», *Comunicación y Sociedad*, núm. 8, Universidad de Guadalajara, 1990, p. 138.

[154]Marina Díaz López, «La comédie *ranchera* en tant que genre musical», *Cinémas d'Amérique Latine*, núm. 8, 2000, p. 35.

[155]Aunque *¡Ay Jalisco, no te rajes!* está inspirada en una novela sobre la cristiada, no trata el tema directamente.

[156]Julia Tuñón, *Historia de un sueño. El Hollywood tapatío,* Guadalajara, Universidad de Guadalajara–UNAM, 1986, pp. 43 y 70-74.

[157]En Puerto Vallarta se filmó, en 1963, *La noche de la iguana*, de John Huston, con Ava Gardner y Richard Burton, que en esa época era prácticamente desconocido.

[158]*¡Aquí están los Aguilares!*, película de Jaime Salvador filmada en 1956, e interpretada por Antonio y Luis Aguilar.

[159]En ese sentido Jáuregui habla de «desfase». Véase *El mariachi. Símbolo musical de México*, México, INAH, 2007. p. 150.

[160]Enrique Florescano (coord.), *Mitos mexicanos*, México, Taurus, 1996, p. 245.

[161]Marina Díaz López, «La comédie *ranchera* en tant que genre musical...», p. 34.

[162]Raymond Boudon y François Bourricaud, *Dictionnaire critique de la sociologie*, París, PUF, 1982, p. 637.

[163]Hannah Arendt, *La crise de la culture*, París, Gallimard, 1972, p. 121.

[164]Raymond Boudon y François Bourricaud, *Dictionnaire critique...,* p. 638.

[165]*Ibidem*, p. 637.

[166]Peter Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1968, p. 173.

[167]Josefino de Allende, mayo de 2008.

[168]Podemos hablar de *estereotopoï*. Con esta palabra entendemos esencialmente los lugares que, puesto que están estereotipados, son susceptibles de provocar comportamientos que a su vez lo son. Lugares relativamente cerrados –cantinas, estadios de futbol, palenques, etc.- en espacios que se asocian más con un sexo que con otro. Un concepto que extendemos al estado de Jalisco, a la región imaginada que es el estado de Jalisco.

[169]Citado por Stéphane Laurens y Nicolas Roussiau, *La mémoire sociale. Identités et représentations sociales,* Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2002, p. 181.

[170]Sophie Moirand, citada por Marie-Anne Paveau, *Les prédiscours: sens, mémoire, cognition,* París, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2006, p. 97.

[171]Xavier Crettiez, *Violence et nationalisme,* París, Odile Jacob, 2006, p. 235.

[172]Canciones que exaltan las hazañas de los traficantes de droga. Véase José Manuel Valenzuela Arce, *Jefe de Jefes. Corridos y narcocultura en México*, Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte, 2010.

Epílogo

El estereotipo del macho no siempre ha estado presente, y tampoco ha permanecido siempre igual. Sin embargo, no surge de la nada: es producto de una sociedad falocéntrica en la que estalla una revolución armada que llama al elogio de la hombría y del sacrificio, y pide prestadas ciertas características a figuras preexistentes.

La virilidad, atributo valorado en el pasado, en el macho se recupera como la exaltación de la fuerza masculina, la capacidad de enfrentar dignamente la adversidad, en particular ante la guerra, e incluso como espíritu de sacrificio que llega hasta la indiferencia de cara a la muerte. Otro aspecto que con frecuencia se entremezcla con la virilidad es el patriotismo, noción que adquiere todo su sentido en el siglo XIX durante la guerra de Independencia y luego contra la intervención de las fuerzas extranjeras, aunque también en el seno de una ideología defendida y difundida especialmente por los posrevolucionarios: el nacionalismo y su avatar, la mexicanidad.

Ideología que elige una lengua, el español; que construye *su* país, con fronteras distintas a las de la Colonia y aun a las de 1821; que reescribe *su* historia, con héroes que no son ni los del porfiriato ni los de la Independencia; que escoge *sus* símbolos, que fortalece *su* Estado, y que también elige *su* raza y *su* clase.

En contra o a pesar de los criollos, a quienes se sospecha xenófilos, así como de poblaciones indígenas a las que se considera atrasadas e inferiores, es elegida la raza que, desde la Colonia hasta el porfiriato, había sido rechazada

con frecuencia. Es la raza de los mestizos, en particular del español y la indígena, con lo que se trasponen a la raza los principios aristotélicos del activo masculino y el pasivo femenino. Tratándose de clases sociales en una revolución que se pretende popular y populista, en el discurso oficial se expresa predilección por la masa de humildes y de anónimos –es decir, la plebe antes despreciada–, en detrimento de la burguesía porfiriana y la aristocracia española.

Estereotipos masculinos del mestizo y de la plebe, y también de héroes nacionales y populares, incluso de figuras que, como el charro, se consideran distintivas de otras naciones o regiones, prestan algunas de sus características a un ídolo naciente, guerrero patriota, mestizo humilde y revolucionario: el macho. Representación que, aunque no tarda en imponerse, no se convierte en un verdadero estereotipo –compartido por todos o casi todos– hasta la década de 1940, gracias al cine. Y este medio incluso impone variantes a la imagen del macho revolucionario, ya que no solo se representa masivamente a un héroe popular, violento en el combate, sino a un ranchero de tez blanca y aires de seductor. El héroe de guerra adopta así los hábitos de paz, los de una nación imaginada heroica, paternalista y orgullosa, bucólica e idílica, con el estado de Jalisco como su máxima expresión.

No es esta su única transformación, o más bien no es su único vestuario. Entre las décadas de 1970 y 1990 llegan machos más vulgares, los de las comedias eróticas, y más adelante los de canciones y películas que enaltecen a los traficantes de droga. En suma, lejos estamos de la excesiva fijación que se presta frecuentemente a los estereotipos. Sobre todo cuando se trata del macho, el diálogo continúa y a veces llega a la disputa con los que, desde Ramos hasta nuestra época, han criticado al macho y al machismo y han creado la figura negativa del machista.

Bibliografía

Adler, Alfred, *El carácter neurótico,* Barcelona, Paidós, 1993 [1948].

Aguirre Martínez, Jaime y Abraham Rendón, *Aproximación a una masculinidad estigmatiz ada: hombres que tienen sexo con otros hombres*. México, Dirección General Adjunta de E studios, Legislación y Políticas Públicas, 2008. http://www.conapred.org.mx/estudios/doc s/E13-2008.pdf [consulta: 6/III/2009].

Aguilar Mora, Jorge, *La divina pareja. Historia y mito en Octavio Paz.* México, Era, 1991.

Aguilar Rivera, José Antonio, «**El laberinto de las identidades**», *Nexos,* núm. 338, febrero 2 006. http://www.nexos.com.mx/spip.php?article843 [consulta: 17/III/2007].

Alonso Martín, *Enciclopedia del idioma.* Madrid, Aguilar, 1958.

Altamirano, Ignacio M., *Le Zarco*, París, L'Harmattan, 2009.

Altamirano Ignacio M., *El* Zarco, 1901. www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/1358 29533234606174444 24/index.htm - 15k - [consulta: 9/VII/2008].

Amossy, Ruth y Anne Herschberg Pierrot, *Stéréotypes et clichés*, París, Armand Colin, 2005.

Anderson, Benedict, *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, París, La Découverte, 2002.

Aramoni Aniceto, *El mexicano, ¿un ser aparte?*, México, Instituto Mexicano de Psicoanálisis–DEMAC, 2008.

_____, «Una solución a la mexicana (el machismo)», en Aramoni *et al.*, *La guerra de los sexos,* México, Instituto Mexicano de Psicoanálisis–DEMAC, 1971.

_____, *Psicoanálisis de la dinámica de un pueblo (México, tierra de hombres)*, México, Costa-Amic, 1965.

Arendt, Hannah, *La crise de la culture*, París, Gallimard, 1972, pp. 121-185.

Arroniz, Marcos, José Roa Bárcena *et al., México y sus alrededores*: *colección de monumento s, trajes y paisajes, dibujados al natural y litografiados por los artistas mexicanos,* México, Establecimiento Litográfico de Decaen, 1855-1856. Versión facsimilar electrónica: http:// www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01472848655794917754480/index.htm [c

onsulta: 12/III/2008].

Aub, Max, *Guía de narradores de la Revolución mexicana*, México, FCE (Lecturas Mexicanas 97), 1985.

Augé, Marc, *Le Sens des Autres. Actualité de l'anthropologie*, París, Éditions Fayard, 1994a.

_____, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, París, Flammarion, 1994b.

Azuela, Mariano, *Ceux d'en bas*, París, Les Fondeurs de Briques (Calaveras), 2007 [*Los de abajo*, México, FCE, 1995].

Bakhtine, Mikhaïl, *Esthétique et théorie du roman*, París, Éditions Denoël, 1968 [*Teoría y estética de la novela,* Madrid, Taurus, 1989].

Balibar, Etienne e Immanuel Wallerstein, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, París, La Découverte, 1988 [*Raza, nación y clase,* Madrid, Iepala, 1988].

Bartra, Roger, *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, México, Grijalbo, 2003.

Bartra, Roger (comp.), *Anatomía del mexicano*, México, Plaza y Janés, 2002.

Basave, Agustín, *México mestizo. Análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez*, México, FCE, 1992.

Basham, Richard, «Machismo», *Frontiers: A Journal of Women Studies*, vol. 1, núm. 2, University of Nebraska Press, 1976, pp. 126-143.

Beauvoir, Simone de, *Le deuxième sexe*, t. I, *Les faits et les mythes*, París, Gallimard, 1949 [*El segundo sexo, Los hechos y los mitos*, México, Siglo XX, Alianza, 1989].

_____, *Le deuxième sexe*, t. II, *L'expérience vécue*, París, Gallimard, 1949 [*El segundo sexo, La experiencia vivida*, México, Siglo XX, Alianza, 1989].

Béjar, Raúl y Héctor Rosales (coord.), *La identidad nacional mexicana como problema político y cultural,* México, Umbrales de México, 1999.

Berger, Peter y Thomas Luckmann, *La construction sociale de la réalité*, París, Armand Colin, 2008 [*La construccción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1968].

Bernand, Carmen y Serge Gruzinski, *Histoire du Nouveau Monde. Les métissages (1550-1640)*, París, Fayard, 1993 [*Historia del Nuevo Mundo,* México, FCE, 1991].

Bertho, Catherine, «L'invention de la Bretagne», *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 35, núm. 1, 1980, pp. 45-62.

Blanckaert, Claude (coord.), *Des sciences contre l'homme. Vol. I: Classer, hiérarchiser, exclure*, París, Autrement (Sciences et Société), 1993.

Borrillo, Daniel, *L'homophobie*, París, PUF, 2000.

Boudon, Raymond y François Bourricaud, *Dictionnaire critique de la sociologie*, París, PUF, 1982 [*Diccionario crítico de sociología,* Buenos Aires, Edicial, 1993].

Bourdieu, Pierre, *La domination masculine*, París, Éditions du Seuil (Points), 2002 [*La*

dominación masculina, Barcelona, Anagrama, 2000].

Brito, Alejandro, «Ser macho, una (antigua) responsabilidad masculina», Letra S, *La Jornada,* 3 de abril de 2003.

http://www.jornada.unam.mx/2003/04/03/ls-entrevista.html [consulta: 12/III/2009].

Buican, Denis, *L'évolution et les évolutionnistes*, París, PUF, 1989.

Butler, Matthew, «Cristeros y agraristas en Jalisco: una nueva aportación a la historiografía cristera», *Historia mexicana*, México, El Colegio de México, vol. LII, núm. 2, octubre-diciembre de 2002.

redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/600/60052205.pdf [consulta: 16/II/2008].

Calles, Plutarco Elías, *IV Informe de Gobierno del Presidente Constitucional, de los Estados Unidos Mexicanos*, México, Cámara de Diputados.

http://cronica.diputados.gob.mx/DDebates/33/1er/Ord/19280901.html [consulta: 17/III/2007].

Calles, Plutarco Elías, Aarón Sáenz, Manuel Treviño *et al.*, *Primer Manifiesto del Comité Organizador del Partido Nacional Revolucionario*, fechado el 1° de diciembre de 1928, México, PRI. http://www.pri.org.mx/estadetulado/NuestroPartido/HistoriadelPRI/DocumentosHistoricos/pnr2.html [consulta: 15/III/2007].

Campbell, Federico, *La ficción de la memoria. Juan Rulfo ante la crítica*, México, UNAM (Era), 2003.

Carballo, Emmanuel, *Protagonistas de la literatura mexicana,* México, Porrúa (Sepan Cuantos), 1994.

Carol, Anne, *Histoire de l'eugénisme en France. Les médecins et la procréation XIXe-XXe siècle*, París, Éditions du Seuil, 1995.

Casanova, Rosa y Adriana Konzevik (coords.), *Luces sobre México*, México, INAH, 2006.

Castellanos, Rosario, *Mujer que sabe latín*, México, FCE (Lecturas Mexicanas), 1984.

Castro Leal, Antonio (coord.), *La novela de la Revolución Mexicana*, 2 t., México, Aguilar, 1967, pp. 1051 y 1194.

Centlivres, Pierre, Daniel Fabre y Françoise Zonabend (coords.), *La fabrique des héros*, París, Maison des Sciences de l'Homme, 1999.

Chateaubriand, François-René de, *Mémoires d'Outre-Tombe*, t. 1, París, Gallimard (Quarto), 1997.

Chaves, José Ricardo, «Elaboraciones literarias cultas y populares sobre lo 'homosexual' en el cambio del siglo XIX al XX en México», *Acta poética*, núm. 26, UNAM, 2005, pp. 425-441.

Chávez, Ezequiel A., *¿De dónde venimos y a dónde vamos?*, México, Asociación Civil Ezequiel A. Chávez, 1968.

Clavijero, Francisco Javier, *Historia antigua de México*, t. II, México, Porrúa, 1958.

Coello Ugalde, José Francisco, «Luis G. Inclán, cronista y empresario taurino», en *Estudios*

sobre tauromaquias y juegos taurinos, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2005.
http://ramos.filos.umich.mx/tauromaquia/ponencias/08Coello,%20LuisGIn cl%C3%A1n .pdf [consulta: 17/II/2008].

Colas, Dominique, *Races et racisme, de Platon à Derrida*, París, Plon, 2004.

Comte, Augusto, *Discurso sobre el espíritu positivo* [Julián Marías, versión y prólogo], Madrid, Alianza editorial [1842] 1980.

Corridos sobre Emiliano Zapata y los zapatistas, México, Bibliotecas Virtuales de México. ht tp://www.bibliotecas.tv/zapata/corridos/ [consulta: 12/X/2006].

Covo-Maurice, Jacqueline, *La révolution mexicaine. Son passé et son présent*, París, Ellipses, 1999.

Crettiez, Xavier, *Violence et nationalisme*, París, Odile Jacob, 2006.

Cronología de la estadística en México (1521-2003), México, INEGI.
www.inegi.gob.mx/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/integracion/especiales/cronoem/CEM.pdf [consulta: 10/III/2008].

Dabove, Juan Pablo, «El bandido y su legado maldito en la fundación de la nación-estado: *Zárate* de Eduardo Blanco», *Estudios. Revista de Investigaciones Literarias y Culturales*, núm. 26-27, Caracas, Universidad Simón Bolívar, 2005-2006.
www.colorado.edu/spanish/dabove/articles/Juan%20Pablo%20Dabove%20-%20Zarate% 20002.pdf [consulta: 23/III/2007].

Dardot, Pierre y Christian Laval, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, París, La Découverte, 2009.

Delacampagne, Christian, *Une histoire du racisme. Des origines à nos jours*, París, Éditions LGF, 2000.

Delannoi, Gil, *Sociologie de la nation. Fondements théoriques et expériences historiques*, París, Armand Colin, 1999.

De la Vega, Garcilaso, *Historia de la Florida. Tomo I*, Madrid, Imprenta de Villalpando, 1803.
http://books.google.fr/books?id=o4MDAAAAQAAJ&pg=PA250&lpg=PA250&dq=%22l os+negros+llaman+criollos%22&source=web&ots=iMy15Bryov&sig=y2bh_jT7_XRmFT MBigcDTaf4kMc&hl=es [consulta: 14/X/2007].

De los Reyes, Aurelio, *Los orígenes del cine en México (1896-1900)*, México, FCE, 1983.

Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Pórrua, 1994.

Díaz Guerrero, Rogelio, *La psicología del mexicano*, México, Trillas, 1970.

Díaz López, Marina, «La comédie *ranchera* en tant que genre musical», *Cinémas d'Amérique Latine*, 2000, núm. 8, 2000, pp. 27-40.

Díaz Loving, Rolando (coord.), *Etnopsicología mexicana. Siguiendo la huella teórica y empírica de Díaz-Guerrero*, México, Trillas, 2008.

Diccionario de la lengua española, Real Academia Española, 2001. http://www.rae.es/rae.html [consulta: 2/IV/2009].

Diccionario del español usual en México, México, El Colegio de México, 2002.

Diccionario de literatura mexicana: siglo XX, Armando Pereira (coord.), México, UNAM, 2004.

Domínguez, Christopher, *Homenaje a Octavio Paz,* en Radio UNAM, 19 de abril de 2005. http://portal.sre.gob.mx/boletinimr/popups/articleswindow.php?id=1908 [consulta: 17/XII/2007].

Doñan, Juan José, «Por mi raza hablará Jorge Negrete», *Artes de México: Charrería*, núm. 50, México, 2000, pp. 62-68.

Donoso, José, *El lugar sin límites*, Madrid, Alfaguara, 1995.

Edberg, Mark Cameron, *El narcotraficante: Narcocorridos and the Construction of a Cultural Persona on the U.S. Mexico-Border*, Austin, University of Texas Press, 2004.

Eliade, Mircea, *Aspects du mythe,* París, Gallimard (Folio), 2004 [*Aspectos del mito,* Barcelona, Paidós Ibérica, 2000].

Exbalin, Arnaud, «El control policiaco de la plebe urbana: una utopía de las Luces en América. Los casos de México y Guatemala durante el siglo XVIII», *VIII Congreso Centroamericano de Historia*, julio de 2006. http://escuelahistoria.usac.edu.gt/Noticias/historia_008.htm [consulta: 18/II/2008].

Ezquerro, Milagros (coord.), *L'Hybride-El híbrido*, París, Éditions Indigo & Côté Femmes (Les Ateliers du Sal), 2005.

Fábregas, Andrés, *La formación histórica de una región: los Altos de Jalisco*, México, Ediciones de la Casa Chata, 1986.

Fell, Claude, «Eléments de recherche pour la synthèse de *La raza cósmica* de José Vasconcelos», *Annales du VIIe Congrès de la Société des Hispanistes Français*, Rennes, Université de Haute Bretagne, 1971.

Fernández de Lizardi, José Joaquín, *El Periquillo Sarniento*, 3 tomos, México, Pórrua, 1965.

Fernández Poncela, Anna, *Estereotipos y roles de género en el refranero popular: Charlatanas, mentirosas, malvadas y peligrosas*, Barcelona, Anthropos, 2002.

Florescano, Enrique, *Imágenes de la patria*, México, Taurus, 2005.

_____, *Etnia, Estado y nación*, México, Taurus, 2002.

Florescano, Enrique (coord.), *Mitos mexicanos*, México, Taurus, 1996.

Forster, Merlin, *Los contemporáneos 1920-1932. Perfil de un experimento vanguardista mexicano*, México, Ediciones de Andrea, 1964.

Foster, George, *Los hijos del imperio*. *La gente de Tzintzuntzan*, México, El Colegio de Michoacán, 2000.

_____, «Peasant society and the image of limited god», *American Anthropologist, New Series*, vol. 67, núm. 2, abril de 1965, pp. 293-315.

Foucault, Michel, *Histoire de la sexualité,* t. I. *La volonté de savoir*, París, Gallimard (Tel), 1976 [*Historia de la sexualidad. La voluntad de saber,* México, Siglo XXI, 1977].

Fromm, Erich y Michael Maccoby, *Sociopsicoanálisis del campesino mexicano,* México, FCE, 2000 [1973].

Fuentes, Carlos, *La mort d'Artemio Cruz*, París, Gallimard (Folio), 1977 [*La muerte de Artemio Cruz*, México, Alfaguara, 2004].

_____, «Los hijos del conquistador», *El naranjo*, México, Alfaguara, 1999, pp. 61-113.

_____, *La región más transparente*, México, FCE, 1972.

Gamio, Manuel, *Forjando patria*, México, Pórrua, 1982.

García Icazbalceta, Joaquín, *Vocabulario de mexicanismos: comprobado con ejemplos y com parado con los de otros países hispanoamericanos*, 1899. Disponible en: http://www.cerva ntesvirtual.com/servlet/SirveObras/ecm/34604164003572495211191/p0000004.htm#I_7 _ [consultado: 12/III/2008].

Garza, Gustavo, «Evolución de las ciudades mexicanas en el siglo XX», *Notas. Revista de información y análisis*, núm. 19, México, INEGI, 2002, pp.7-16.

http://www.inegi.org.mx/inegi/contenidos/espanol/prensa/contenidos/articulos/geografi ca/ciudades.pdf [consulta: 15/X/2008].

Gayon, Jean, «Le terme race est-il encore nécessaire? », *Égalité. Quelle égalité voulons-nous? télérama* fuera de serie, febrero de 2007, pp. 62-63.

Genette, Gérard, *Palimpsestes*, París, Éditions du Seuil (Points), 1982 [*Palimpsestos. La literatura en segundo grado,* Madrid, Taurus, 1989].

Gómez Martínez, José Luis, «'Mestizaje' y 'Frontera' como categorías culturales iberoamericanas», *Estudios interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, vol. 5, núm. 1, Tel-Aviv, Tel-Aviv University, enero-junio de 1994.

http://www.tau.ac.il/eial/V_1/martinez.htm [consulta: 25/X/2006].

_____, «La presencia de Ortega y Gasset en el pensamiento mexicano», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, núm. 35, 1987, pp. 197-221.

Grignon, Claude y Jean-Claude Passeron, *Le savant et le populaire*. *Misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature*, París, Éditions du Seuil, 1989 [*Lo culto y lo popular. Miserabilismo y populismo en sociología y en literatura,* Buenos Aires, Nueva Visión, 1991].

Grudzinska, Grazyna, «Teoría y prática del nacionalismo literario en Ignacio M. Altamirano», en Claude Dumas (coord.), *Nationalisme et littérature en Espagne et en*

Amérique Latine au XIXe siècle, Lille, Université de Lille III, 1982.

Guedj, Jérémy, « La figure du Juif efféminé. Genre, homophobie et antisémitisme dans la France des années 1930 à travers les discours d'extrême droite», en Régis Revenin (coord.), *Hommes et masculinités de 1789 à nos jours*, Paris, Éditions Autrement, 2007

Gutmann, Matthew, «El machismo», *La Jornada,* 5 de septiembre de 2002.
http://www.jornada.unam.mx/2002/09/05/ls-machismo.html [consulta: 12/III/2006].

_____, *Ser hombre de verdad en la ciudad de México. Ni macho ni mandilón,* México, El Colegio de México, 2000a.

_____, «A (short) cultural history of mexican machos and hombres», en Alejandro Lugo y Bill Maurer (coords.), *Gender Matters, Rereading Michelle Z. Rosaldo*, Detroit, University of Michigan Press, 2000b, pp. 160-184.

_____, «Los hijos de Lewis: la sensibilidad antropológica y el caso de los pobres machos», *Alteridades,* núm. 4, UAM, 1994, pp. 9-19.
http://www.uam-antropologia.info/alteridades/alt7-2-matthew.pdf [consulta: 7/IX/2006].

Guzmán, Martín Luis, 1996, *L'ombre du Caudillo,* París, Gallimard (Folio) [*La sombra del caudillo,* México, Porrúa, 1977].

Héau, Catherine y Gilberto Giménez, «La representación social de la violencia en la trova popular mexicana», *Revista mexicana de sociología*, UNAM, núm. 4, octubre-diciembre de 2004, pp. 627-659.

Henestrosa, Andrés, *Espuma y flor de corridos mexicanos,* México, Porrúa, 1999.

Hergé, *Tintin et les Picaros*, Bruselas, Casterman, 1976.

Hobsbawm, Eric, *Les bandits,* París, La Découverte, 1999 [*Bandidos*, Barcelona, Crítica, 2001].

_____, *Nations et nationalisme depuis 1780*, París, Gallimard, 1990 [*Naciones y nacionalismo desde 1780,* Barcelona, Crítica, 1995].

Hoffmann, Odile, «México negro: ¿eslabón perdido o veta por explorar? Los estudios afromexicanistas hoy», Asociación Latinoamericana de Población, 2008.
http://www.alapop.org/2009/images/DOCSFINAIS_PDF/ALAP_2008_FINAL_362.pdf [consulta: 12/XII/2009].

Inclán, Luis, *Astucia, el jefe de los Hermanos de la Hoja o los charros contrabandistas de la Rama*, t. 1., México, FCE, 2005.

INEGI, *Mujeres y hombres en México 2009,* México, INEGI–Inmujeres, 2009.

Jacquin, Philippe, *Le Cow-boy. Un Américain entre le mythe et l'histoire,* París, Albin Michel, 1992.

Jáuregui, Jesús, *El Mariachi. Símbolo musical de México*, México, INAH, 2007.

Jiménez Rueda, Julio, «El afeminamiento en la literatura mexicana», *El Universal Ilustrado*, 1924, en «90 años de *El Universal* en la cultura», Confabulario, núm. 128, suplemento

cultural de *El Universal*, 30 de septiembre de 2006, pp. 7-8.

Katz, Friedrich, *Pancho Villa*, t. 2, México, Era, 2000.

_____, *Pancho Villa*, t. 1, México, Era, 1998.

Klapp, Orrin, «Mexican social types», *The American Journal of Sociology*, vol. 69, núm. 4, 1964, pp. 404-414.
http://www.jstor.org/stable/2775110 [consulta: 27/I/2009].

Kraus, Arnold, «El crimen como cotidianidad», *La Jornada,* 13 de marzo de 1996.
http://www.jornada.unam.mx/1996/03/13/CRIMEN01-063.html [consulta: 5/IX/2006].

Labrecque, Marie France, «Les femmes et le mouvement féministe mexicain », *Anthropologie et sociétés*, vol. 11, núm. 2, 1987, pp. 95-106.

Lacan, Jacques, *Ecrits II,* París, Éditions du Seuil, 1966, pp. 163-174 [*Escritos*, México, Siglo XXI, 1984].

Lamas, Marta (coord.), *Miradas feministas sobre las mexicanas del siglo XX*, México, FCE, 2007.

Lancaster, Roger, «'That we should all turn queer?'. Homosexual stigma in the making of manhood and the breaking of a Revolution in Nicaragua», en Richard Guy Parker y Peter Aggleton (coords.), *Culture, Society and Sexuality*, *a Reader*, Los Ángeles, UCLA, 1999, pp. 97-116.

_____, *Life is Hard. Machismo, Danger and the Intimacy of Power in Nicaragua*, Berkeley, University of California Press, 1994.

Lara Luis, Fernando, «Diccionario breve de mexicanismos», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, vol. 50, núm. 1, enero-junio de 2002, pp. 228-237.

Laurens, Stéphane y Nicolas Roussiau, *La mémoire sociale. Identités et représentations sociales,* Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2002.

Le Dantec-Lowry, Hélène, «Relire William Julius Wilson. Repenser l'articulation entre 'race' et 'classe'», *Transatlantica,* 2009.
http://transatlantica.revues.org/index4370.html [consulta: 25/VIII/2009].

Lempérière, Annick, *Entre Dieu et le Roi, la République,* París, Les Belles Lettres, 2004.

_____, *Intellectuels, États et société au Mexique. Les Clercs de la nation: 1910-1968,* París, Éditions de l'Harmattan, 1992.

Le Petit Robert (Josette Rey-Debove y Alain Rey, coords.), París, Éditions du Seuil, 2000.

Le Clézio, J.M.G., *Le rêve mexicain ou la pensée interrompue,* París, Gallimard, 1988 [*El sueño mexicano o el pensamiento interrumpido*, México, FCE, 1992].

Lévi-Strauss, Claude, *Race et histoire,* París, Denoël (Folio-Essais), 2007 [*Raza y cultura,* Madrid, Cátedra UNESCO, 1993].

Lewis, Oscar, *Antropologia de la pobreza. Cinco familias,* México, FCE, 2004 [1961a].

_____, *Les enfants de Sanchez. Autobiographie d'une famille mexicaine,* 1961b

Los hijos de Sánchez, México, Grijalbo, 1982.

Disponible sur Internet [réf. du 20 septembre 2007] : http://classiques.uqac.ca/classiques/Lewis_oscar/Lewis_oscar.html

Lewis, Oscar, Karol Kewes y Carlos Fuentes, *Pobreza, burguesía y revolución,* Barcelona, Anagrama, 1972.

Lisboa Guillén, Miguel, «'Mejorar la raza': cuerpo y deporte en el Chiapas de la Revolución Mexicana (1910-1940)», *Revista Relaciones*, núm. 105, vol. XXVII, 2006. http://www.colmich.edu.mx/relaciones/105/pdf/MiguelLisbonaGuillen.pdf [10/XI/2007].

Lizarraga Cruchaga, Xabier, *Una historia sociocultural de la homosexualidad,* México, Paidós, 2003.

Lomnitz, Claudio, *Idea de la muerte en México,* México, FCE, 2006.

_____, *Modernidad indiana. Nueve ensayos sobre nación y mediación en México,* México, Planeta, 1999.

Luengo López, Jordi, «Entre la 'maja goyesca' y la frívola *demi-vierge*. Idealidades comparativas en el 'serenismo literario' del umbral del siglo XX», *Çédille: revista de estudios franceses*, núm. 4, 2008, pp. 203-236.

Lugo, Carmen, «Machismo y violencia», *Nueva Sociedad*, núm. 78, julio-agosto de 1985, pp. 40-47.

Machillot Didier, «Le 'macho' entre race, classe, nationalisme et genre. Une archéologie de la masculinité mexicaine (1519-1934)», en Françoise Reumaux (coord.), Mémoire de sociologie sous la direction de Poitiers, Université de Poitiers, 2007.

Maldonado, Ezequiel y Concepción Álvarez, «La criminalidad en el México de los años treinta», *Tiempo y escritura. Revista electrónica,* núm. 9, UAM, julio de 2007. http://www.azc.uam.mx/publicaciones/tye/num9/a_criminalidad.htm#n1 [consulta: 9/XI/2007].

Martínez Barragán, Hirineo, *Los límites territoriales en el occidente de Mexico,* 2002.http://www.cyta.com.ar/suplementos/gecon/articulos/articulos_archivos/geo_v6_n2_a3.pdf [consulta: 15/III/2008].

Mas, Marion, *Les bandits de Jalisco pendant l'intervention française au Mexique entre 1861 et 1867*, dir. Luc Capdevila, Université de Haute Bretagne (Rennes II), 2005.

Meier, Matt, *Américo Paredes. 1915-1999*, Austin, The University of Texas, 2009.http://www.lib.utexas.edu/benson/paredes/biography.html [consulta: 12/VIII/2009].

Meierovitch, Clara, *Vicente T. Mendoza. Artista y primer folclorólogo musical,* México, UNAM, 1995.

Méndez Reyes, Jesús, «De crudas y moralidad: campañas antialcohólicas en los gobiernos de la postrevolución (1916-1931)», México, UNAM, 2004.

http://www.economia.unam.mx/amhe/memoria/simposio09/Jesus%20MENDEZ%20RE

YEZ.pdf [consulta: 12/XI/2009].

Mendoza, Vicente, *El romance español y el corrido mexicano,* México, UNAM, 1997 [1939].

_____, «El machismo en México a través de las canciones, corridos y cantares», *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología*, vol. 3, 1962, pp. 75-86.

Meyer Jean-André, «Valentín de la Sierra: historia de un mito», *Relaciones*, núm. 25, 1986, pp. 157-164.

_____, *Apocalypse et révolution au Mexique: la guerre des Cristeros*, *1926-1929,* París, Gallimard (Archives), 1974.

_____, *La révolution mexicaine: 1910-1940,* París, Calmann-Lévy, 1972 [*La Revolución Mexicana, 1910-1940,* México, Jus, 1991].

Molina Enríquez, Andrés, *Los grandes problemas nacionales,* México, Era, 1983.

Monroy Casillas, Llihutsy, «La resistencia liberal y popular en la península yucateca durante el Segundo Imperio, 1865-1867», *Cuicuilco*, vol. 10, núm. 29, septiembre-diciembre de 2003.
http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=35102907 [consulta: 12/I/2010].

Monsiváis, Carlos, «Los gays en Mexico: la fundación, la ampliación, la consolidación del *ghetto*», *Debate feminista*, vol. 26, México, METIS, 2008, pp. 89-115.
http://centauro.cmq.edu.mx/dav/libela/pdfS/Mlesbgay/080105027.pdf [consulta: 15/III/2009].

_____, *Imágenes de la tradición viva,* México, UNAM–FCE, 2006.

_____, *Escenas de pudor y liviandad*, México, Debolsillo, 2004a

_____, «Crónica de aspectos, aspersiones, cambios, arquetipos y estereotipos de la masculinidad», *Desacatos. Revista de antropología social*, núm. 15-16, Ciesas, 2004b, pp. 90-108.

_____, «Los iguales, los semejantes, los (hasta hace un minuto) perfectos desconocidos (A cien años de la Redada de los 41)», *debate feminista*, núm. 24, octubre de 2001, pp. 301-327.

_____, «La noche popular: paseos, riesgos, júbilos, necesidades orgánicas, tensiones, especies antiguas y recientes, descargas anímicas en forma de coreografías», *debate feminista,* vol. 18, México, METIS, octubre de 1998, pp. 55-73.

_____, «Notas sobre la cultura mexicana en el siglo XX», *Historia general de México*, t. 2. México, El Colegio de México, 1987.

Montemayor, Carlos, «Notas sobre nahuatlismos», *La Jornada,* 3 octubre de 2007.http://www.jornada.unam.mx/2007/10/03/index.php?section=opinion&article=a06a1cul [consulta: 25/I/2008].

Mosse George, *L'image de l'homme. L'invention de la virilité moderne,* París, Abbeville,

(Agora), 1997.

Mucchielli, Laurent, *Criminologie, hygiénisme et eugénisme en France (1870-1914): débats m édicaux sur l'élimination des criminels réputés«incorrigibles»,* Québec, Université de Québ ec à Chitoumi. http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/ [consulta: 15/I/20 07].

Muñoz, Rafael, *Relatos de la Revolución mexicana,* México, Joaquín Mortiz, 2002.

Muriá, José María, «De Nueva Galicia a Jalisco», *Revista Internacional de Ciencias Sociales y Humanidades, SOTIAM*, Universidad Autónoma de Tamaulipas, 2006, pp. 31-49.

_____, «Orígenes de la charrería», *Estudios sobre tauromaquias y juegos taurinos*, Mo relia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2005. http://ramos.filos.umich.mx/tauromaquia/ponencias/06Muria,%20Origen%20de%20la% 20charreria.pdf [consulta: 17/II/2008].

Navarrete, Silvia (coord.), *Estética socialista en México. Siglo XX*, México, INBA, 2003.

Nuevo Espasa Ilustrado, Madrid, Espasa Calpe, 2000.

Oliver, Marie Rose, «Cantinflas», *Hollywood Quarterly*, vol. 2, núm. 3, University of California Press, abril 1947, pp. 252-256.

Olveda, Jaime, *Con el Jesús en la boca. Los bandidos de Los Altos de Jalisco,* México, Universidad de Guadalajara, 2003.

Ordóñez Mazariegos, Carlos Salvador, *Tradición y modernidad, encuentros y desencuentros de los pueblos indios frente al indigenismo y los procesos de globalización,* México, Biblioteca Jurídica Virtual de la UNAM. http://www.bibliojuridica.org/libros/1/98/10.pdf [consulta: 13/II/2007].

Ortiz Monasterio, José Alejandro, *La obra historiográfica de Vicente Riva Palacio*, dir. Álvaro Matute Aguirre, México, Universidad Iberoamericana, 1999. http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=4028&ext=pdf&portal=0 [consul ta: 20/XII/2007].

Palomar Verea, Cristina, *El orden discursivo de género en Los Altos de Jalisco,* México, Universidad de Guadalajara, 2005.

Palomo González, Gerardo, «Gavillas de bandoleros, 'bandas conservadoras' y guerra de intervención en México», *Estudios de historia moderna y contemporánea de México,* UNAM, núm. 25, enero-junio de 2003, p. 83. www.ejournal.unam.mx/ehm/ehm25/EHM000002503.pdf [consulta: 28/II/2008].

Pani, Erika, «Novia de republicanos, franceses y emperadores: la ciudad de México durante la Intervención francesa», *Relaciones*, vol. XXI, núm. 84, México, 2000, pp. 135-173.

_____, «El proyecto de estado de Maximiliano a través de la vida cortesana y del ceremonial público», *Historia mexicana*, México, El Colegio de México, vol. XLV, núm. 2, octubre-diciembre de 1995, pp. 423-460.

Paramo Ortega, Raúl, *El psicoanálisis y lo social: ensayos transversales*, Valencia, Universidad de Guadalajara–Universitat de Valencia, 2006.

Paredes, Américo, «Estados Unidos, México y el Machismo», *Journal of Inter-American Studies*, vol. 9, núm. 1, enero de 1967, pp. 65-84.

Paveau, Marie-Anne, *Les prédiscours: sens, mémoire, cognition,* París, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2006.

Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad. Postdata. Vuelta a El laberinto de la soledad.* México, FCE, 1998.

Pérez Montfort, Ricardo, «El pueblo y la cultura: del porfiriato a la revolución», en Raúl Béjar y Héctor Rosales (coords.), *La identidad nacional mexicana como problema político y cultural. Nuevas miradas,* México, CRIM (Multidisciplinaria), 2006, pp. 57-79.

_____, *Estampas de nacionalismo popular mexicano*, México, Ciesas, 2003.

_____, «Un nacionalismo sin nación aparente (la fabricación de lo 'típico' mexicano 1920-1950)», *Política y cultura,* México, UAM-Xochimilco, núm. 12, 1999, pp. 177-193.

Piccato Pablo, «La construcción de una perspectiva científica: miradas porfirianas a la criminalidad», *Historia mexicana*, vol. XLVII, núm. 1, 1997, pp. 133-181.

Quirarte, Vicente, «Del pueblo para el pueblo: dos actuaciones literarias del guerrillero», en Margarita Moreno-Bonett y Ma. del Refugio González (coords.), *La génesis de los derechos humanos en México*, México, UNAM, 2006, pp.463-477.

Ramírez, Santiago, *El mexicano, psicología de sus motivaciones*, México, Debolsillo, 2004.

Ramos, Margaret, «The Problem of Andean Vocabulary», *Hispania*, vol. 32, núm. 4, American Association of Teachers of Spanish and Portuguese, 1949, pp. 478-484.

Ramos, Samuel, *El perfil del hombre y la cultura en México,* México, Planeta, 2001 [Imprenta Mundial, 1934].

Ramos y Duarte, Feliz, *Diccionario de mejicanismos. Colección de locuciones y frases viciosas*, México, Imprenta de Eduardo Dublan, 1895.

Real Academia Española. Diccionario de la lengua española, Madrid, Espasa-Calpe, 1970.

Reyes Kipp, Anaid Citlalli, *Un arroz negro entre los blancos. Etnicidad, tierra y poder en Chipilo, Puebla*, Tesis en Antropología Cultural (Robert Dennis Shadow Denoma, dir.), Puebla, Universidad de las Américas, 2005.
http://catarina.udlap.mx/u_dl_a/tales/documentos/lac/reyes_k_ac/capitulo2.pdf [consulta: 2/VII/2008].

Ricœur Paul, *L'idéologie et l'utopie,* París, Éditions du Seuil (Points), 1997 [*Ideología y utopía,* Barcelona, Gedisa, 1994].

_____, «Idéologie, utopie et politique», *Du texte à l'action,* París, Éditions du Seuil (Points), 1986 [*Del texto a la acción,* México, FCE, 2001].

Rittaud-Hutinet, Jacques, *Le cinéma des origines: les frères Lumière et leurs opérateurs*, París, Champ Vallon, 1985.

Rodríguez Cervantes, Juan Ignacio, «Origen y evolución de las faenas charras», *Estudios sobre tauromaquias y juegos taurinos*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2005.
ramos.filos.umich.mx/tauromaquia/ponencias/07Rodriguez,%20Origenes%20de%20las%20faenas.pdf [consulta: 17/II/2008].

Rodríguez de Romo, Ana Cecilia, «Los médicos como gremio de poder en el Porfiriato», *Boletín Mexicano de Historia y Filosofía de la Medicina,* núm. 5(2), México, septiembre de 2002, pp. 4-10.

Rodríguez Monegal, Emir, «El escándalo de Los Hijos de Sánchez», *Mundo Nuevo*, núm. 3, México, septiembre de 1966, pp. 82-83.
http://www.archivodeprensa.edu.uy/r_monegal/bibliografia/prensa/artpren/mundo/mundo_03c.htm [consulta: 5/VIII/2009].

Rodríguez Pérez, Osvaldo, 1998, «El hispanoamericanismo de los Jesuitas expulsos en Italia», *Actas del XII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, Universidad de Birmingham.
http://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/12/aih_12_7_033.pdf [consulta: 12/I/2009].

Romanucci-Ross, Lola, *Conflict, Violence, and Morality in a Mexican Village,* Palo Alto, National Press Books, 1973.

Rosaldo, Renato, «El léxico como reflejo de la psicología del mexicano», *Hispania*, vol. 36, núm. 1, 1953, pp. 67-70.

Rovira Gaspar, María del Carmen, «Ezequiel A. Chávez ante la condición humana», Georgia, Proyecto Ensayo Hispánico, 2006.
http://www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/mexico/chavez.htm [consulta: 12/X/2006].

Rubio Mañé, Jorge Ignacio, *El virreinato,* t. 1, México, FCE, 1983.

Rulfo, Juan, *Pedro Páramo,* México, RM Fundación Juan Rulfo, 2005.

_____, «Pedro Páramo, cacique», *Letras Libres*, núm. 24, diciembre de 2000, p. 68 [póstuma].

Saïd, Edward, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident,* París, Éditions Seuil (La couleur des idées), 2005 [*El orientalismo, Madrid,* Debate, 2002].

Salazar Mallén, Rubén, *Rubén Salazar Mallén. Material de lectura,* México, UNAM, 2008.

_____, «Los prosistas de Contemporáneos», *Tiempo,* México, enero de 1995, pp. 69-74. y *Casa del tiempo*, núm. 80, septiembre de 2005.
http://www.difusioncultural.uam.mx/casadeltiempo/80_sep_2005/69_74.pdf [consulta: 27/X/2006].

Salgado Porcayo, Raymundo, «El analfabetismo en México de 1895 al año 2000», México, INEP, enero de 2007.
http://www.inep.org/content/view/84/51/ [consulta: 30/I/2007].

Sánchez-Guillermo, Evelyne, «Nacionalismo y racismo en el México decimonónico. Nuevos enfoques, nuevos resultados», *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, núm. 7, 2007.
http://nuevomundo.revues.org/index3528.html [consulta: 4/I/2008].

Sánchez Hernández, Guillermina, *La charrería en México*, México, INAH–Secretaría de Cultura de Jalisco, 1993.

Sánchez-Prado, Ignacio, *Naciones intelectuales. La modernidad literaria mexicana de la Constitución a la frontera (1917-2000),* Pittsburgh, University of Pittsburgh, 2006.
http://etd.library.pitt.edu/ETD/available/etd-05032006-151829/unrestricted/Sanchez_ Prado_ETD_ 2006.pdf [consulta: 27/XI/2006].

Santoscoy, Alberto, *Memorandum acerca del estado de Jalisco y especialmente de su capital Guadalajara*, Guadalajara, José Yguiniz, 1901.

Sapir, Edward, *Anthropologie*, t. I. *Culture et personnalité,* París, Éditions de Minuit (Le sens commun), 1967.

Saumade, Frédéric, *Maçalt. Les transformations mexicaines des jeux taurins*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2008.

Schmidt, Nelly, *Histoire du métissage*, París, La Martinière, 2003.

Segovia, Rafael, «El nacionalismo mexicano: los programas políticos revolucionarios (1929-1964)», en *Foro Internacional*, México, Colmex, vol. VIII, núm. 4, abril-junio de 1968, pp. 349-359.

Serna, Enrique, *Uno soñaba que era rey*, México, Planeta, 2000.

Sheridan, Guillermo, «México, los 'Contemporáneos' y el nacionalismo», *Vuelta*, núm. 87, vol. 8, febrero de 1984, pp. 29-37.

Sheridan, Guillermo, *Los contemporáneos ayer*, México, FCE, 1985.

Silva García, Jorge, «Erich Fromm en México: 1950-1973», *El humanismo de Erich Fromm*, México, Paidós, 2006, pp. 63-74.

Sol, Manuel, «Refranes, adagios, sentencias y locuciones en *Astucia* de Luis Inclán», *Revistas de literaturas populares*, núm. 1, enero-junio de 2003.
http://www.rlp.culturaspopulares.org/textos%20III-1/04-SOL.PDF [consulta: 18/II/2008].

Speckman Guerra, Elisa, «Las flores del mal. Mujeres criminales en el Porfiriato», *Historia Mexicana*, vol. XLVII, núm. 1(185), julio-septiembre de 1997, pp. 183-229.

Stabb, Martin, «Indigenism and racism in Mexican thought: 1857-1911», *Journal of Inter-American Studies*, vol. 1, núm. 4, 1959, pp. 405-423.
http://ressources.univ–poitiers.fr:2098/stable165117?&Search=yes&term=Stabb&list=hi

de&searchUri=%2Faction%2FdoBasicSearch%3FQuery%3DStabb%26gw%3Djtx%26prq%3Dau%253A%2528vicente%2Bmendoza%2529%26Search%3DSearch%26hp%3D25%26wc%3Don&item=7&ttl=607&returnArticleService=showArticle [consulta: 15/IX/2006].

Stern, Steve, *La historia secreta del género. Mujeres, hombres y poder en México en las postrimerías del periodo colonial,* México, FCE, 1999.

Stevens, Evelyn, «Mexican machismo: Politics and value orientations», *The Western Political Quarterly*, vol. 18, núm. 4, diciembre de 1965, pp. 848-857.

Suárez López-Guazo, Laura, *Eugenesia y racismo en México,* México, UNAM, 2005.

Taguieff, Pierre-André, *La couleur et le sang. Doctrines racistes à la française,* París, Mille et Une Nuits, 1998.

Taylor Hansen, Lawrence, «Las migraciones menonitas al norte de México entre 1922 y 1940», *Migraciones internacionales*, vol. 1, núm. 3, enero-junio de 2005. http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/151/15103101.pdf [consulta: 7/XI/2007].

Todorov, Tzvetan, *La conquista de América. El problema del otro,* México, Siglo XXI, 1987.

Torres Torres, Antonio, «Criollización del español y americanización, léxico», en Miguel Á. Esparza *et al., SEHL 2001. Estudios de historiografía lingüística*, Hamburgo, Buske Verlag, 2002, pp. 977-988.

Tuñon, Julia, *Historia de un sueño. El Hollywood tapatío,* Guadalajara, Universidad de Guadalajara–UNAM, 1986.

Urías Horcasitas, Beatriz, «Retórica, ficción y espejismo: tres imágenes de un México Bolchevique (1920-1940)», Zamora, El Colegio de Michoacán–Conacyt, 2005. http://www.colmich.edu.mx/relaciones/101/pdf/Beatriz%20Ur%C3%ADas%20Horcasitas.pdf [consulta: 12/III/2007].

_____, «Medir y civilizar», *Ciencias*, núm. 60, La Jornada-UNAM, octubre de 2000. http://www.ejournal.unam.mx/practica14.php3 [consulta: 5/IX/2006].

Vaidovitz, Guillermo, «Reseña de la producción de cine en Jalisco durante la época muda», *Comunicación y Sociedad*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, núm. 4-5, 1989, pp. 120-132.

Valenzuela Arce, José Manuel, *Jefe de Jefes. Corridos y narcocultura en México*, Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte, 2010.

_____, «El sexo bello y el discurso nacional. La obstinada invisibilización de la mujer», Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 2007. http://www.uacj.mx/icsa/cys/Culturaysociedad/Unidad3/transicion.htm [consulta: 8/V/2007].

Vasconcelos, José, *La raza cósmica: misión de la raza iberoamericana*, México, Porrúa, 2005.

_____, «El evangelio del mestizo», *Revista Istor*, núm. 25, primavera de 2005. http://w

ww.istor.cide.edu/archivos/num_25/textos.pdf [consulta: 5/III/2007].

Vásquez Valle, Irene *et al., Cancionero de la intervención francesa*, México, Conaculta–INAH, 1999.

Vázquez M., Ángeles, *Las vanguardias en nuestras revistas. Revista* Contemporáneos*, México,* Madrid, Centro Virtual Cervantes, 2005.

http://cvc.cervantes.es/el_rinconete/anteriores/agosto_05/09082005_01.htm [consulta: 9 /VIII/2005].

Vázquez Mantecón, María del Carmen, «La china mexicana mejor conocida como china poblana», *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, núm. 77, México, UNAM, 2000, pp. 123-150.

Vega Alfaro, Eduardo de la, «La cruz y la canana (la rebelión cristera en el cine mexicano», *Comunicación y Sociedad*, núm. 8, Universidad de Guadalajara, 1990, pp. 119-156.

Viñuales Guillén, Pedro Pablo, «Sobre las raíces románticas del modernismo: los *Cuentos ro mánticos* de Justo Sierra», *Anales de literatura hispanoamericana*, núm. 25, 1996, pp.197-217. http://www.ucm.es/BUCM/revistas/fll/02104547/articulos/ALHI9696110197A.PDF [consulta: 20/I/2008].

Wolf, Eric y Edwad Hansen, «Caudillo politics: A structural analysis», *Comparative Studies in Society and History*, vol. 9, núm. 2, 1967, pp. 168-179.

Wyllis, Rufus Kay, *Los Franceses en Sonora (1850-1854),* México, Porrúa, 1971.

En la red

Asociación Nacional de Charros, A.C. [26/I/2008]
http://www.nacionaldecharros.com/

Confederación Nacional de Organizaciones Ganaderas. [26/I/2008]
http://www.cnog.com.mx/

Gobierno de Aguascalientes. *El deporte nacional en Aguascalientes y la villa charra Profr. J. Refugio Esparza Reyes*. [15/II/2008] www.aguascalientes.gob.mx/oficina/admon98_04/otras_charreria.pdf

Instituto Mexicano de la Juventud, *Hablemos de masculinidades*, 2004. [26/XII/2008] http://ver2.imjuventud.gob.mx/masculinidades_contenido.asp

La collection Gabriel Veyre. [27/II/2008]
http://www.gabrielveyre-collection.org/salle_01/

Televisa [5/IV/2009]
http://www.televisanetworks.tv/perfil.asp?idc=12

Canciones

Cancionero de la Intervención francesa, México, Conaculta–INAH, 1999.

Exterminador, *La cabrona,* álbum Reunión de Perrones, México, Fonovisa Records, 2001.

Jorge Negrete, *Yo soy mexicano,* película *El peñón de las ánimas*, letra y música de Manuel Esperón y Ernesto Cortázar, Producciones Grovas, 1942,

Los contentos de Sinaloa, *Palabra de macho*, álbum Contentos... de Corazón, Disa Records, 2007.

Los Tigres del Norte, *Las mujeres de Juárez*, letra y música de Paulino Vargas, álbum Pacto de Sangre, Fonovisa Records, 2004.

Voz de mando, *Estrategia de guerra*, álbum 12 Impactos de Alto Calibre, UEG Music, 2009.

Prensa

El Universal, Xóchitl Álvarez, «Reparten 'Lotería' con refranes machistas en Guanajuato», 20 de mayo de 2009. http://www.eluniversal.com.mx/notas/599292.html [21/V/2009].

La Jornada, Manuel Zozaya, «Contra los crímenes por homofobia», 5 de agosto de 1999. http://www.jornada.unam.mx/1999/09/02/ls-comisionago.html [4/XI/2008].

Metro. La voz de Jalisco, Jorge Ocegueda, «Alega homicida que fue un duelo», 11 de marzo de 2009, p. 11.

_____, Cristopher Sainz, «Advierten 'guerra' entre los barristas», 7 de marzo de 2009, p. 15.

_____, «Es gay y quiere la grande», 24 de febrero de 2009, p. 1.

_____, Juan Carlos García, «Atasca Chente el Zócalo», 15 de febrero de 2009, p. 20.

_____, «Prende Corleone a chavas», 14 de enero de 2009, p. 23.

_____, Mario Alberto Álvarez y Rodrigo Ramírez, «Clavan a un homosexual», 7 de enero de 2009, p. 15.

_____, Moisés López, «Se da agasajo Máximo», 24 de diciembre de 2008, p. 18.

_____, Trino, «Fábulas de policías y ladrones», 25 de noviembre de 2008, p. 12.

_____, Pedro Mellado, «Mujer de mano pesada», 3 de noviembre de 2008, p. 2.

_____, Adrián, «Consejos de todo corazón por la tía Remedios», 16 de enero de 2008a, p. 39.

_____, Ricardo, «Consejos de todo corazón por la tía Remedios», 16 de enero de 2008b, p. 39.

Página que sí se lee, Roberto Arroyo, «¡México creo en ti!», 13 de septiembre de 2008, p. 7

Público, «Los Altos de Jalisco. Donde nacen las tradiciones» [publicidad], 18 de octubre d e 2009, p. 25.

_____, «Consignan a narcos detenidos por el Ejército», 26 de julio de 2009. http://www.milenio.com/node/256280 [26/VII/2009].

_____, Susana Hernández, «Apenas 4% confía en los partidos: encuesta Segob», 18 de

abril de 2009, p. 18.
_____, Roberto Castelán Rueda, «Honorables», 5 de febrero de 2009, p. 16.
_____, «El Gobierno de Jalisco se complace en felicitar», 30 de enero de 2009, p. 28.
_____, Carmen Montoya, «Homofobia III», 22 de mayo de 2008, p. 16.
_____, Fernando Villa, «Homofobia», 20 de mayo de 2008, p. 21.
_____, José de la Colina, «El mariachi, todavía», 3 de febrero de 2008, p. 40.
_____, suplemento Ocio, «Norteña, pa'puro macho», 27 de febrero de 2009, p. 26.
_____, suplemento La Afición, Carlos Albert, «Con razón», 12 de junio de 2009, p. 2.
_____, Carlos Albert, «Estoy contigo David», 10 de junio de 2009, p. 3.
_____, Fernández Gutiérrez de Quevedo, «Nery, la Tigresa y Eriksson», 27 de marzo de 2009a, p. 3.
_____, Carlos Albert, «Castrado mentalmente», 27 de marzo de 2009b, p. 3.
_____, David Faitelson, «El líder... ¿nuestro líder?», 12 de febrero de 2009a, p. 2.
_____, Roberto Velázquez Bolio, «Perdonar a Rafa Márquez», 12 de febrero de 2009, p. 2.
_____, Carlos Albert, «Hoy es el día D», 11 de febrero de 2009», p. 3.
_____, Rufo, «El rincón de Rufo», 9 de febrero de 2009», p. 2.

Acerca del autor

DIDIER MACHILLOT tiene el grado de Doctor en Ciencias de la Sociedad, con especialidad en Antropología, por la Universidad de Poitiers, Francia. Es profesor y miembro de la Academia de Estudios de Género, Población y Desarrollo Humano en la Universidad de Guadalajara, e Investigador Asociado del Centre de Recherches Interdisciplinaires sur les Mondes Ibériques (CRIMIC), de la Universidad de la Sorbonne-Paris IV, y del Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA) de México. Además de los estudios de género, también trabaja en la investigación de los mecanismos de la discriminación y violencia.

Diseño de portada: Jorge Garnica / La Geometría Secreta
Fotografías de portada: «La sumisa», «El afrancesado», «El científico» y «El contemporáneo» © SINAFO Fototeca Nacional INAH

© 2013, Didier Machillot

Derechos reservados

© 2017, Ediciones Culturales Paidós, S.A de C.V.
Bajo el sello editorial PAIDÓS M.R.
Avenida Presidente Masarik núm. 111, Piso 2
Colonia Polanco V Sección
Delegación Miguel Hidalgo
C.P. 11560, Ciudad de México
www.planetadelibros.com.mx
www.paidos.com.mx

Primera edición en libro impreso: noviembre de 2013
ISBN: 978-607-9202-69-9

Primera edición en formato epub: agosto de 2017
ISBN: 978-607-747-414-2

No se permite la reproducción total o parcial de este libro ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del *copyright*.

La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Arts. 229 y siguientes de la Ley Federal de Derechos de Autor y Arts. 424 y siguientes del Código Penal).

Si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra diríjase al CeMPro (Centro Mexicano de Protección y Fomento de los Derechos de Autor, http://www.cempro.org.mx).

Libro convertido a epub por Grafia Editores, SA de CV

TE DAMOS LAS GRACIAS POR ADQUIRIR ESTE EBOOK

Visita Planetadelibros.com y descubre una nueva forma de disfrutar de la lectura

Regístrate y sé parte de la comunidad de Planetadelibros México, donde podrás:

- Acceder a contenido exclusivo para usuarios registrados.
- Enterarte de próximos lanzamientos, eventos, presentaciones y encuentros frente a frente con autores.
- Concursos y promociones exclusivas de Planetadelibros México.
- Votar, calificar y comentar todos los libros.
- Compartir los libros que te gustan en tus redes sociales con un sólo click

Planetadelibros.com

PAIDÓS

EXPLORA DESCUBRE COMPARTE